

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



O Dragão no Imaginário Nórdico Medieval

um estudo das sagas islandesas

Miguel Diogo Andrade

Dissertação orientada pelo Prof. Doutor Pedro Gomes Barbosa e coorientada pela Prof.^a Doutora Angélica Varandas, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em História com Especialização em História Medieval

2020

ÍNDICE

Resumo	5
Agradecimentos	7
1. Introdução	10
2. Saga e subgéneros	18
2.1. Saga – definição, características e origens	18
A. O que é uma saga (e um <i>pátrr</i>)?	18
B. A subcategorização das sagas	23
C. Características da saga – voz autoral, estilo e pseudo-historicidade/ficcionalidade	26
D. Manuscritos, cronologia das sagas e a sua origem na literatura nórdica	36
2.2. Os Subgéneros de saga	48
2.2.1. <i>Fornaldarsögur</i> ou “sagas de tempos antigos”	48
A. Terminologia e <i>corpus</i>	48
B. Subdivisões	51
C. O mundo das <i>fornaldarsögur</i> —o sobrenatural e o maravilhoso	53
D. Cronologia, produção e público	67
2.2.2. <i>Riddarasögur</i> ou “sagas de cavalaria”	72
2.2.2.1. Terminologia das sagas de cavalaria	72
2.2.2.2. <i>Riddarasögur</i> traduzidas	73
A. Datas, tradução e público	73
B. Características principais	76
2.2.2.3. As <i>riddarasögur</i> autóctones ou islandesas	77
A. Datas, autoria e público	77
B. Relação com as traduções e com as <i>fornaldarsögur</i>	80
C. Principais características	81
3. O dragão na cultura europeia medieval - origens antigas e desenvolvimentos	86
3.1. O dragão na Antiguidade Clássica – etimologia e expressões míticas	87
3.2. O dragão nos textos religiosos cristãos	97
3.2.1. A Bíblia – Antigo e Novo Testamento	98
3.2.2. A batalha hagiográfica contra o dragão	110
3.3. O dragão enciclopédico – os repositórios de saber clássico e cristão	122
3.3.1. Tradição enciclopédica clássica e transição para a medieval	124
3.3.2. Fisiólogos e Bestiários	131
4. O dragão nórdico medieval – um estudo lexical e morfológico	136
4.1. Um vocabulário para o dragão. <i>Ormr</i> e <i>Dreki</i> .	139
4.2. A forma do dragão (iconografia e fontes literárias)	148
4.2.1. Serpente rastejante e Serpente Alada	148
4.2.2. As armas do dragão - anéis, mandíbulas, garras e veneno	171
4.2.3. Fogo	179
4.2.4. Conclusões – o perfil do dragão nórdico	182
5. Os dragões das sagas. Um estudo simbólico e narrativo.	188
5.1. O Tesouro Acumulado e a Metamorfose em Dragão.	189
5.1.1. A Lenda dos Volsungos – Sigurðr, o Dragão Paradigmático e o ouro do Reno. As várias versões e variantes.	189
5.1.1.1. Resumo do episódio do dragão da <i>Völsunga saga</i>	189
5.1.1.2. Outras versões da Lenda dos Volsungos	191
5.1.2. O tesouro e a metamorfose nas <i>fornaldarsögur</i> e <i>riddarasögur</i>	198
5.1.2.1. Fáfnir e a ganância essencial do dragão nórdico-germânico	198
5.1.2.2. Dragões Metamorfoseados e tesouros noutras sagas	205
5.1.2.3. Dragões sem metamorfose e tesouros	214
5.1.2.4. A metamorfose temporária de batalha – <i>Berserkir</i> e feiticeiros.	223
5.2. O Dragão, o Leão e o Cavaleiro na Floresta. As histórias francesas. <i>Ívens saga</i> , <i>Erex saga</i> e <i>Tristrams saga ok Ísondar</i> .	239
5.3. A relação do herói com o dragão	254
5.3.1. O dragão faz o herói.	254

5.3.1.1. O Sauróctono de Fama Imorredoura	254
5.3.1.2. O dragão como porta para a idade adulta. O dragão como ritual iniciático. A juventude contra o medo.	261
5.3.2. A Marca do dragão	279
5.3.2.1. Absorção de características dracónicas pelo herói. As heranças mágicas e físicas.	279
5.3.2.2. O dragão nas armas do herói. Heráldica como marca de Sigurðr e de outras personagens.	285
5.3.2.3. A heráldica como identificação de "carácter dracónico" na <i>Piðreks saga</i> . As personagens "dracónicas" Piðrekr, Viðga e Heimir.	291
6. Conclusões	298
7. Fontes e Bibliografia	315
8. Anexo – Figuras	339

Resumo

Resumo: O objectivo desta dissertação consiste em retratar de forma clara o dragão no imaginário nórdico medieval, procurando esclarecer sobre este três questões gerais: qual a morfologia da criatura no imaginário nórdico; quais as principais obras, lendas e motivos narrativos em que aparece; e quais as interpretações simbólicas que podem ser dadas à presença do dragão. Ao longo do trabalho, tentou-se entender se haveria algo de idiossincrático no dragão nórdico, tendo-se uma preocupação em traçar na literatura em nórdico antigo aquilo que seriam possíveis heranças clássicas e do saber letrado da Europa cristã continental. No cerne dos trabalhos estão as sagas islandesas pertencentes aos subgéneros *fornaldarsögur* (“sagas lendárias”) e *riddarasögur* (“saga de cavalaria”, traduzidas e autóctones), embora inevitavelmente se tenha recorrido a uma panóplia mais vasta de fontes. Na dissertação, como parte do percurso que antecede o estudo do dragão nórdico, foi abordado o contexto literário nórdico antigo no sentido de esclarecer as características particulares da saga enquanto subgénero narrativo. Foi também estudado o dragão como ele aparece em fontes da Antiguidade e na restante Europa medieval, com o objectivo de fornecer um plano de contexto para a figura do dragão nórdico, permitindo traçar comparações e entender origens. No final da tese, chegou-se a um entendimento do dragão nórdico que coloca a lenda dos Volsungos e o conflito entre Sigurðr e Fáfnir enquanto principal narrativa de dracomaquia nórdica, apontando-se nela os principais vectores ao longo dos quais os dragões de outras sagas se movimentam: o tesouro, a metamorfose e a prova maior de coragem para o herói nórdico.

Palavras-chave: Dragão – Islândia – Saga – Imaginário Medieval – Nórdico

Abstract: The main goal of this dissertation is to portray clearly how the dragon manifests in the medieval Norse imagination. Three main questions were posed: what is the form of the dragon in Norse imagination? What are the main works, legends and motifs where it shows up? What are the symbolic interpretations that the presence of the dragon can have? Along the study, we strived to understand if there was anything idiosyncratic about the Norse dragon, while keeping in mind to point out how exactly the classical and Christian learned traditions interacted with indigenous Old Norse literature. At the centre of this work are the Icelandic sagas belonging to the subgenres *fornaldarsögur* (“legendary sagas”) and *riddarasögur* (“chivalrous sagas”, both translated and indigenous), although a vast world of other primary sources was used. During this work, as a way of introducing the study of the Norse dragon, we approached the context of Old Norse literature, trying to establish the defining characteristics of the saga. The dragon was also studied as it shows up in Antiquity and the rest of Medieval Europe, as a way of tracing a context for the figure of the Norse dragon, so as to understand origins and make comparisons. By the end of the thesis, we arrived at an understanding of the Norse dragon which puts the Volsung legend and the conflict between Sigurðr and Fáfnir at its centre. In it, the main vectors along which the other saga dragons express themselves are obvious from the start: the treasure, the metamorphosis and the dragon as greatest test of valour to the Norse hero.

Keywords: Dragon – Iceland – Saga – Medieval Imagination – Norse

Agradecimentos

Para a realização desta tese, muito devo a inúmeras pessoas. Gostaria de deixar aqui umas breves palavras de apreço e gratidão, dirigidas àqueles sem os quais este trabalho não poderia ter sido concluído nos mesmos moldes.

Quero, em primeiro lugar, agradecer aos meus orientadores. Ao Professor Pedro Gomes Barbosa, com quem, durante a minha licenciatura, pude iniciar as leituras de Jacques Le Goff e o estudo académico de uma matéria que, desde sempre, foi cara à minha pessoa: o imaginário medieval. Agradecer, também, à Professora Angélica Varandas, que aceitou co-orientar esta tese, e que, também na licenciatura, foi responsável por me mostrar *Beowulf* e me ter cultivado o interesse pela literatura medieval. Devo um agradecimento ao seu espírito crítico, à sua solidariedade e paciência, ao seu encorajamento firme, mas sempre gentil, para que eu levasse esta tese a bom termo.

Muitos outros professores da Faculdade de Letras marcaram a minha formação enquanto investigador, pelo que quero agradecer a esta instituição, em especial ao Departamento de História, junto do qual fiz a maior parte do meu percurso académico. Foi com o Professor José Varandas, numa cadeira de Arte Medieval, que pela primeira vez estudei os dragões na Idade Média, e não esqueço as suas palavras de que um dia faria daquele pequeno trabalho uma tese de Mestrado.

Uma palavra de apreço, também, ao Professor José Pedro Serra, por ter promovido a organização do curso livre *Old Norse Language and Culture* (2015), e para além disso, pelo interesse e suporte contínuo a que as matérias nórdicas pudessem encontrar o seu espaço de estudo na faculdade. O curso acima mencionado, onde iniciei o meu estudo do nórdico antigo, foi leccionado conjuntamente pelos professores Alessandro Zironi, Fulvio Ferrari, Massimiliano Bampi e Silvia Cosimini, a quem deixo também um agradecimento conjunto. Durante duas semanas, de forma exímia, introduziram ao estudo da língua e cultura nórdica uma turma interessada. Aproveito, também, para expressar individualmente a minha gratidão para com o Professor Massimiliano Bampi, com quem retomei contacto na Islândia em 2018,

e que várias vezes me deu conselhos preciosos quanto à direcção da minha investigação. Devo um agradecimento também aos meus colegas estudiosos (informais) de nórdico na faculdade, em especial ao Ivan Neves Figueiras, que me auxiliou várias vezes com o seu conhecimento, ajudando-me pontualmente nas minhas leituras e traduções de nórdico para esta tese. Quero agradecer, também, ao João Maria Carvalho, que me acompanhou na viagem à Islândia, em 2018, e que é uma companhia constante na admiração das imagens setentrionais.

No seguimento, devo um agradecimento profundo a todos os professores, investigadores, colegas e amigos que me deram conselhos e com que troquei impressões. Generosamente, vários me permitiram aceder às suas próprias colecções bibliográficas. Correndo o risco de me olvidar de algum nome, gostaria de nomear pessoalmente e agradecer a Alisa Valpola-Walker, Doutor Hélio Pires, Doutor Santiago Barreiro e William Brockbank. Por pouco significativa que lhes tenha parecido a partilha de certo artigo ou edição de fontes que eu procurava, a verdade é que sem o seu auxílio e espírito de solidariedade académica, a minha dissertação seria mais pobre. Neste âmbito, gostaria também de agradecer à Universidade da Islândia e à Universidade de Copenhaga, assim como aos institutos Stofnun Árna Magnússonar e Den Arnamagnæanske Samling, pois durante a realização das suas escolas de Verão em Estudos Manuscritos Escandinavos, pude aceder às suas bibliotecas e enriquecer o meu estudo. Igualmente, gostaria de agradecer a todos os funcionários da Biblioteca da Faculdade de Letras, que foi para mim uma segunda casa durante a elaboração da dissertação. Um agradecimento, também, ao Filipe Fernandes, por ter sido o primeiro leitor da tese e, vindo de uma área da investigação histórica distante da minha, ter tido a paciência de aplicar o seu espírito crítico ao meu trabalho e me transmitir as suas úteis impressões.

Por último, no foro pessoal, gostaria de dirigir um profundo agradecimento à minha família e amigos, que me proporcionaram um inestimável apoio e estrutura durante os últimos anos. Ao meu pai, por ter cultivado em mim um profundo gosto pela História e pela mitologia, por ter encorajado o meu prazer na leitura e o apreço pelas histórias, assim como tantas outras dimensões da minha sensibilidade pessoal, que não pode ler esta tese, mas que nela está presente. À minha mãe, por ter sempre acreditado em mim e nos meus objectivos,

rodeando-me com todo o carinho possível. Ao David, pela amizade e suporte firmes que me deu. Ao Pedro e ao Tiago, que sempre acharam engraçado eu estudar dragões e outras coisas que não existem. À Telma, que sempre me deu conselhos sensatos. A todos os amigos que me acompanharam neste percurso, mais do que consigo aqui nomear individualmente, mas todos eles intimamente apreciados, mesmo que por vezes me faltem as palavras para o expressar. À Joana, pelo amor e companhia constantes, presente nos momentos mais difíceis do caminho tortuoso que foi a escrita desta tese, mas que me deu forças e celebrou comigo todos os triunfos, um sentido agradecimento.

1. Introdução

Este estudo partiu de uma intenção inicial vasta: explorar as significações e imagens do dragão no período medieval, traçando as suas heranças a partir dos contextos culturais relevantes e oferecendo um retrato das suas várias elaborações específicas ao longo da Idade Média. A inexequibilidade de um trabalho que tudo isto cumprisse de forma compreensiva cedo se tornou aparente, e escolhemos centrar-nos num contexto específico: estudar o dragão na cultura nórdica medieval, no idiossincrático género narrativo que são as sagas islandesas.

A Islândia, colonizada por imigrantes escandinavos cerca de 870 d.C. e cristianizada cerca do ano 1000—tardamente quando comparada a grande parte da Europa (tal como, aliás, os restantes territórios nórdicos)—tem a particularidade de ter sido extraordinariamente prolífica em produção literária vernacular a partir do séc. XII, não obstante as condições adversas de subsistência a que estava sujeita a sua diminuta população. Na Islândia desenvolveu-se, não só um género literário em prosa com características muito particulares— a saga—, mas também uma produção poética de grande valor. Devido a ambas e à restante expressão literária islandesa (como a inestimável *Edda* de Snorri Sturlusson), chega-nos, entre outros interessantes contributos para a cultura medieval, uma das principais representações daquilo que seria uma manifestação de religião e mitologia pagã germânica (embora o contexto da produção literária tenha sido o da pós-conversão ao Cristianismo). Assim, decidimo-nos a abordar o dragão nas sagas islandesas, com a ambição de nelas desvelar uma representação do dragão de sobremaneira diferente da que se poderia encontrar na restante Europa medieval, por nós intuída devido às condições histórico-culturais tão específicas da população desta ilha. Esta esperança inicial estava marcada por uma ideia ingénua de isolamento da cultura nórdica medieval em relação ao resto da Europa, que produziria um conceito de dragão diferente e único, desligado dos restantes. Na verdade, a literatura da Islândia medieval existia e desenvolveu-se dentro do ambiente cultural cristão, em contacto com as correntes letradas e eruditas europeias, e todo este contexto se faz sentir na evolução da representação do dragão nórdico. Apesar desta ausência de insularidade, no entanto, a análise das fontes provou que a intuição inicial tinha também validade, pois há aspectos do dragão que encontramos ilustrados de forma particularmente vincada na Islândia e que apenas se podem encontrar em paralelo noutros contextos germânicos, embora em muito menor abundância.

O objectivo desta dissertação consiste, então, em retratar de forma clara o dragão no ambiente cultural nórdico, procurando esclarecer três questões gerais: qual a morfologia da criatura no imaginário nórdico; quais as principais obras, histórias e motivos narrativos em que aparece; e quais as interpretações simbólicas que podem ser dadas à presença do dragão. Ao longo do trabalho, tentou-se entender se, afinal, haveria algo de idiossincrático no dragão nórdico, tendo-se uma preocupação em traçar na literatura em nórdico antigo aquilo que seriam possíveis heranças clássicas e do saber letrado da Europa cristã continental.

Este trabalho coloca-se, nuclearmente, na área de investigação dos estudos nórdicos medievais, uma componente do estudo da medievalidade de parca difusão e aprofundamento académico em Portugal¹. Considerando este panorama actual do contexto português, o capítulo 1 desta tese destina-se a introduzir e elucidar o eventual leitor sobre a “saga” enquanto expressão literária com características muito particulares, diferindo, em boa medida, de outras manifestações literárias da Europa medieval. Neste capítulo, aborda-se inicialmente a saga de um ponto de vista generalizado. Procura-se definir “saga”, fornecendo-se as principais teorias relativas às suas origens e datações, subcategorias e relações com outros géneros, assim como abordar algumas particularidades internas relativamente ao seu estilo e conteúdo. Referem-se também outros aspectos contextuais relativos ao estudo da literatura medieval islandesa. A segunda parte do capítulo dedica-se a explorar as características de dois subgéneros de saga—as sagas lendárias (*fornaldarsögur*) e as sagas de cavalaria (*riddarasögur*)—, aos quais pertencem as fontes em torno do qual o trabalho foi construído, com o objectivo de melhor entender a que tipo de textos e contexto narrativo pertencem os dragões estudados na tese.

O segundo capítulo da tese aborda directamente o tema do dragão, nos contextos da Antiguidade e da Idade Média, procurando traçar as origens do nosso conceito de “dragão”. Para justificar a amplitude do percurso adoptado nesta tese, será necessário elucidar aquilo que entendemos por “dragão”. Segundo uma definição generalista do termo, o “dragão” é:

¹ Em Portugal, destaca-se o trabalho de Hélio Pires enquanto principal actual académico focado no contexto nórdico medieval, com dois livros recentemente publicados que vêm preencher uma lacuna sentida no panorama académico português: um dedicado ao contexto histórico da presença viking em Portugal e na Galiza (PIRES, Hélio, *Os Vikings em Portugal e na Galiza – As Incursões Nórdicas Medievais no Ocidente Ibérico*, Sintra, Zéfiro, 2017.) e o outro à mitologia nórdica pré-cristã (IDEM, *Mitos e Lendas Nórdicas – A Mitologia dos Vikings e Outros Nórdicos*, Sintra, Zéfiro, 2019).

1. A huge serpent or snake; a python. *Obs.* (exc. in etymol. use). [...] 2. mythical monster, represented as a huge and terrible reptile, usually combining ophidian and crocodilian structure, with strong claws, like a beast or bird of prey, and a scaly skin; it is generally represented with wings, and sometimes as breathing out fire. The heraldic dragon combines reptilian and mammalian form with the addition of wings. It is difficult to separate senses 1 and 2 in early instances.²

De um modo geral, a definição acima citada aborda adequadamente o conceito contemporâneo de “dragão”: a palavra remeterá automaticamente para uma criatura mítica ou fantástica, de características sáurias, mas alada, que, na maior parte das vezes, cuspirá fogo. No que diz respeito ao contexto medieval (e antigo), será necessária alguma cautela, pois, embora o vocábulo seja de sobremodo aplicado a bestas variadas, raramente a criatura representada corresponde, no seu aspecto físico, ao dragão contemporâneo. Ainda, como sugere a última frase da definição supracitada, não é claro se o dragão seria sempre entendido como uma criatura não-existente. A dificuldade de separação entre as interpretações do dragão como uma serpente real ou como figuração de criatura maravilhosa percorre toda a cronologia estudada.

Para efeitos do nosso objecto de estudo, o “dragão” deve ser considerado como uma grande serpente, muitas vezes de significação mítica ou importância narrativa particular; apenas tardiamente se desenvolve a imagem do sáurio como uma criatura híbrida e ígnea (em grande parte das nossas fontes, como veremos, o dragão cospe apenas veneno e não fogo). Será importante explorar o conceito do dragão no contexto mais geral das suas origens antigas e desenvolvimentos medievais para contextualizar as fontes nórdicas e entender os seus contactos com o resto da Europa medieval. A produção da literatura islandesa medieval, apesar da sua insularidade geográfica, não ocorreu de forma estanque, estando profundamente marcada desde as suas origens pelo contacto com o saber letrado cristão, juntamente com as suas heranças clássicas.

Assim, como parte deste capítulo 3, começa-se por abordar o contexto greco-romano no sentido de esclarecer as suas concepções do dragão (*drakōn/draco*), onde podemos

² “dragon” in *Oxford English Dictionary - 2nd edition*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1989 (edição .epub).

encontrar as raízes do termo português para esta criatura, assim como para ilustrar as suas principais funções míticas. De seguida, mostramos como os textos bíblicos (considerando as suas heranças e paralelos nas mitologias das culturas do Próximo Oriente) marcaram profundamente o conceito de dragão que se alastrou com o Cristianismo, atribuindo-lhe uma associação indelével ao Mal, entre outros conceitos negativos. Consideraremos também as hagiografias (onde a estrutura das dracomaquias clássicas foi, até certo ponto, adoptada e infundida do simbolismo cristão), que constituem um dos géneros onde os dragões surgem com maior frequência, e que influenciam de forma indelével o imaginário dracónico medieval. A última parte do segundo capítulo aborda a tradição da literatura enciclopédica clássica e medieval, onde os dragões também marcam forte presença. A uma breve observação das obras enciclopédicas clássicas, segue-se a exposição de como Agostinho de Hipona e Isidoro de Sevilha falam do dragão e de como as suas ideias passaram também para o *Fisiólogo* e os bestiários.

Para a elaboração do estudo do dragão nórdico, centrámo-nos principalmente na observação de dois tipos de sagas, as “sagas lendárias” (*fornaldarsögur*) e as “sagas de cavalaria” (*riddarasögur*). Embora sejam categorias distintas, tanto no tema como nas formas, ambos estes subgéneros de saga se caracterizam pela grande densidade de sobrenatural e maravilhoso presente nas suas histórias. Comparativamente, são os subgéneros de saga onde há mais dragões, tendo sido esta uma das razões que levaram à sua escolha. É nas “sagas lendárias”, também, que se encontra o exemplo mais notável de um dragão no *milieu* setentrional, o renomado Fáfnir da *Völsunga saga* (“Saga dos Volsungos”), cujo estudo não pode ser ignorado por qualquer análise do dragão nórdico. Na definição de “sagas de cavalaria”, cabem duas subcategorias: as sagas de cavalaria traduzidas, *i.e.*, textos que são essencialmente traduções de literatura europeia continental (principalmente de romances arturianos); e as sagas de cavalaria autóctones, derivações originais islandesas dos romances de cavalaria, próximas também de algumas sagas lendárias. Assim, pelo seu lado, ambos os tipos de *riddarasögur* constituem um interessante ponto de abordagem ao dragão nórdico, permitindo entender pontos de contacto com a literatura europeia continental e de que forma este tipo de narrativas tomou voz própria no meio cultural islandês. As sagas de cavalaria autóctones, apesar de conterem uma grande quantidade de episódios com dragões, sofrem de uma tradicional desconsideração pela parte da academia, o que motivou interesse da nossa

parte em explorar as suas narrativas e verificar de que forma se posicionavam estes dragões em relação aos seus afamados congéneres da mitologia éddica e das sagas lendárias.

Assim, no capítulo 4, procuraremos esclarecer duas questões sobre o conceito do dragão nórdico: 1) como se fala de um dragão em nórdico, *i.e.*, qual o vocabulário utilizado para designar os dragões nas fontes literárias nórdicas? 2) qual o aspecto e características físicas do dragão nórdico (se rasteja ou voa; se cospe fogo)? Para a elaboração deste capítulo, recorreu-se não só às sagas islandesas dos subgéneros mencionados acima, mas também, quando necessário, a sagas pertencentes a outros subgéneros, assim como a outras fontes relevantes do contexto nórdico, como os poemas éddicos e skáldicos e a iconografia do dragão (nas pedras pictóricas e rúnicas escandinavas, nas igrejas de madeira norueguesas e nas iluminuras islandesas). Introduz-se também na discussão as duas serpentes míticas, Miðgarðsormr e Níðhöggr, explicando-se, para além das suas características morfológicas, quais as principais narrativas mitológicas em que surgem.

No capítulo 5, centramo-nos nas sagas lendárias e de cavalaria para uma abordagem às narrativas e à simbologia dos dragões nelas contidos. Nesta parte do trabalho, organizámos os episódios das sagas seguindo uma lógica temática, resultante da nossa análise dos textos. Fáfnir, o mais famoso dragão nórdico, e Sigurðr, o seu matador, assumem um papel prototípico inegável na literatura nórdica antiga, pelo que procuraremos identificar as associações simbólicas reveladas na *Völsunga saga* e verificar a sua aplicabilidade aos restantes textos. Começaremos por uma exploração dos temas do dragão enquanto guardião de tesouros e da metamorfose em dragão, idiossincraticamente nórdicos, partindo de uma abordagem à Lenda dos Volsungos na *Völsunga* e em várias outras versões. As sagas de cavalaria traduzidas serão então tratadas, procurando-se identificar as inovações temáticas relativas ao dragão por elas trazidas ao panorama cultural islandês e destacando a sua notável influência nas sagas de cavalaria autóctones. Por último, exploraremos como o dragão define algumas das figuras lendárias nórdicas, tornando-se, quando vencido, num marcador inalienável de heroísmo, ou por vezes, quando identificado com uma personagem, num sinalizador de carácter negativo.

Metodologia de Trabalho

A selecção das fontes a analisar no capítulo nuclear da tese ocorreu após uma fase inicial de pesquisa, em que se fez uma recolha mais vasta de fontes nórdicas em que o dragão marca presença. Para a sua identificação, utilizaram-se catálogos de motivos literários na literatura nórdica antiga, assim como estudos já publicados sobre o tema do dragão, e ainda o resultado da leitura de sagas individuais. Após esta fase, verificámos que, mesmo reduzindo o escopo apenas a sagas, o total de fontes remontava a 40 textos diferentes, distribuídas pelos diversos subgéneros.

Decidimo-nos então, por razões práticas, a limitar as fontes utilizadas no estudo das narrativas, seleccionando os subgéneros de saga acima mencionados para tratamento. Reuniram-se 29 textos que lhes pertencem (embora haja controvérsia na classificação genológica de alguns). As suas datas de composição variam, mas estarão provavelmente compreendidas entre o século XIII e o século XV (embora nos cheguem frequentemente em manuscritos mais tardios). Os textos reunidos foram, para as *fornaldarsögur*: *Bósa saga ok Herrauðs*, *Eiríks saga víðförla*, *Göngu-Hrólfs saga*, *Hálfðanar saga Eysteinsonar*, *Hrólfs saga kraka ok kappá hans*, *Ketils saga hængs*, *Nornagests þáttr*, *Örvar-Odds saga*, *Ragnars saga loðbrókar*, *Ragnarssonar þáttr*, *Sörla saga sterka*, *Völsunga Saga* e *Yngvars saga víðförla*. Para as *riddarasögur* traduzidas: *Erex saga Artuskappa*, *Ívens saga*, *Tristrams ok Ísöndar*, *Trójumanna saga*, *Þiðreks saga af Bern*. Dentro das *riddarasögur* autóctones: *Bærings saga*, *Blómstrvalla saga*, *Ectors saga ok kappá hans*, *Flóres saga konungs ok sona hans*, *Konráðs saga keisarasonar*, *Sigrarðs saga frækna*, *Sigurðar saga þögla*, *Saga af Tristram ok Ísodd*, *Valdimars saga*, *Victors saga ok Blávus*, *Vilhjálmss saga sjóðs*. Dentro da última categoria, identificámos ainda a presença de episódios com dragões nos textos *Dínus saga Drambláta*, *Grega saga*, *Jóns saga leikara* e *Kára saga Kárasonar*, embora não tenhamos conseguido aceder a nenhuma edição destes em tempo útil.

Note-se, ainda, que embora a dissertação tenha sido centrada em torno das fontes escritas recém-referidas, muitas outras foram inevitavelmente utilizadas para as suas várias partes. Para a secção relativa aos dragões da Antiguidade e da Europa cristã recorreremos amplamente à antologia de fontes de Daniel Ogden para dragões e serpentes clássicas, a bestiários variados, assim como à leitura de estudos críticos sobre o tema do dragão nestes períodos. No capítulo relativo ao vocabulário e à forma do dragão nórdico, utilizámos

exemplos retirados de toda a amplitude da pesquisa inicial, pertencendo não só a sagas dos vários subgéneros, mas também à poesia (éddica e skáldica) e à obra latina de Saxo Grammaticus, a *Gesta Danorum*, entre outros textos relevantes pertencentes à cultura letrada nórdica. O mesmo aconteceu no capítulo final, tendo-se recorrido a estes textos como ponto de comparação e contextualização das narrativas em estudo. Evidentemente, as sagas que seleccionámos, pertencentes a subgéneros delineados segundo critérios modernos, não existiram num vácuo selado dentro do amplo universo cultural islandês, que tem, necessariamente, de ser considerado para o seu estudo.

As fontes foram, sempre que possível, consultadas simultaneamente em traduções existentes (para inglês, francês e espanhol) confrontadas com o texto original em nórdico antigo, mediante edições dos textos com um nível variado de tratamento crítico—algumas de cariz mais divulgativo e outras especializadas, umas com a ortografia do nórdico antigo normalizada, enquanto outras, baseadas em manuscritos individuais, mantêm a ortografia original da testemunha textual. Ao longo da tese, ao citar as fontes nórdicas, proporcionar-se-á sempre que possível o texto original (em itálico), lado a lado com uma tradução do excerto em causa (entre parêntesis rectos). Em alguns casos, não havendo tradução disponível, aventurámo-nos a traduzir para português os excertos relevantes. As traduções para português citadas serão sempre da nossa autoria, constituindo traduções de trabalho e não propostas definitivas de tradução.

Tentou-se sempre utilizar as edições e traduções mais recentes e mais conceituadas que nos foi possível. Inevitavelmente, devido à nossa falta de acesso permanente a bibliotecas especializadas em Estudos Nórdicos Medievais (consequência do estado incipiente deste campo de estudos no nosso país), recorreremos a muitas edições antigas disponíveis *online*, em domínio público, que não serão necessariamente as mais actualizadas. Para além das edições críticas, foram utilizadas diversas bases de dados on-line, algumas das quais disponibilizam transcrições de edições impressas das sagas, das quais destacamos os *websites* *Heimskringla* (heimskringla.no), *Netútgáfan* (snerpa.is/net/fornrit.htm), *Icelandic Saga Database* (sagadb.org). Recorreu-se também, a título de referência ocasional, às bases de dados *online* dos projectos *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*

(<https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php>) e *Pre-Christian Religions of the North*
(<https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?if=myth&table=myth>).

2. Saga e subgéneros

2.1 Saga – definição, características e origens

A. O que é uma saga (e um *pátr*)?

saga³. *s.f.* (Do fr. *saga*, do ant. escandinavo *saga* “dito”, “conto”). **1.** *Literat.* Narrativa histórica ou lendária da literatura escandinava, redigida, principalmente, na Islândia, do século XII ao século XIV. **2.** Canção baseada em alguma dessas narrativas. **3.** Canção lendária ou histórica. **4.** História ou narrativa rica em feitos extraordinários e maravilhosos.³

saga (1) a. Any of the narrative compositions in prose that were written in Iceland or Norway during the middle ages; in English use often applied spec. to those which embody the traditional history of Icelandic families or of the kings of Norway.⁴

A palavra “saga” pode ser definida, em linhas gerais, de acordo com os sentidos acima expostos⁵. Exploraremos abaixo algumas sugestões de definição mais circunscrita do termo “saga” e alguns dos problemas mais frequentes no seu estudo. No contexto académico dos estudos nórdicos medievais, a saga deve delimitar-se a um (amplo) género narrativo de texto em prosa (embora frequentemente contenha poesia, esta não é essencial para a sua definição), tratando-se sempre de literatura vernacular que surgiu no contexto linguístico do nórdico antigo.

Para efeitos deste estudo, seguir-se-á a tradição de designar como “nórdico antigo” a língua em que estes textos estão escritos⁶. O nórdico antigo insere-se num grupo linguístico

³ Academia das Ciências de Lisboa, “saga³” in *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa* vol. 2, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo, 2001, p. 3305.

⁴ “saga (1)” in *Oxford English Dictionary - 2nd edition*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1989 (edição .epub).

⁵ Exceptuando os sentidos 2 e 3 do *Dicionário [...] da Academia das Ciências*, que parecem expor uma definição mais genérica de “saga” do que aplicável ao contexto das sagas em nórdico antigo.

⁶ Opção predominante na academia anglo-saxónica, designando a língua das sagas como *Old Norse* (por vezes *Old Norse-Icelandic*). No entanto, como exporemos abaixo, não é assim nomeada por todos os académicos do contexto internacional dos estudos nórdicos, sendo possível discriminar subdivisões ou utilizar outros termos. No contexto português, os escassos trabalhos que têm vindo a ser elaborados na área dos Estudos Nórdicos Medievais parecem também utilizar a denominação “nórdico antigo” de forma consistente. Veja-se, por exemplo, a sua utilização na Tese de Doutoramento de Hélio Pires: “As fontes nórdicas de interesse para o estudo dos ataques vikingues no oeste ibérico foram compostas, quase todas, em **nórdico antigo** e na sua maioria na Islândia ou por Islandeses.” in PIRES, Hélio, *Incursões Nórdicas no Ocidente Ibérico (844-1147)*:

mais amplo, o das línguas germânicas setentrionais, pertencentes ao ramo indo-europeu das línguas germânicas. A primeira fase linguística comum destas línguas germânicas do Norte é o Proto-Nórdico, considerado como ocorrente entre c. 150-750, e conhecido (e reconstruído) a partir do sistema de inscrições rúnicas conhecidas como *futhorc*, tendo-se desenvolvido progressivamente em direcção ao nórdico antigo a partir do séc. VII. O nórdico antigo, por sua vez, evolui nas várias geografias e culturas para as línguas escandinavas modernas a partir do séc. XIV. No entanto, considera-se que há uma diferenciação dialectal entre dois grandes grupos do nórdico antigo, que se começa a notar claramente já a partir do séc. XI. Para esta fase medieval das línguas nórdicas, é assim usual dividi-las entre nórdico antigo ocidental (falado na Noruega, Islândia e outras ilhas do Norte Atlântico) e nórdico antigo oriental (falado na Suécia e na Dinamarca, e que se implantou também na Inglaterra Oriental e na Normandia, pela colonização destes espaços por parte de vikings⁷ dinamarqueses).

A língua das sagas “clássicas”⁸ é então, mais especificamente, o chamado nórdico antigo ocidental, isto é, a língua falada e escrita por povos oriundos da Escandinávia, na Idade Média, principalmente no contexto da Noruega e da Islândia, escrita entre sensivelmente 1150-1350. Nórdico antigo ocidental é um dos encaixes terminológicos possíveis para esta língua, existindo outros, como, por exemplo, os termos “norreno”, oriundo do vocabulário islandês e norueguês moderno para esta língua; e “nórdico medieval antigo”, que discrimina de forma muito precisa a língua nórdica apenas para o período entre os sécs. XI-XVI; entre outras possibilidades⁹. A possibilidade de designar esta língua como nórdico medieval é a contemplada no esquema que se apresenta nos Anexos, e para o qual remetemos (Figura 1),

Fontes, História e Vestígios, tese de Doutoramento no âmbito do curso História Medieval, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012, p. 47 (negrito meu).

⁷ A palavra “viking” (derivada da palavra em nórdico antigo *víkingr*) é um substantivo que utilizamos para designar um membro da sociedade nórdica escandinava que embarca em expedições marítimas, de carácter principalmente militar, mas possivelmente também comercial. A nossa utilização da minúscula inicial na palavra “vikings” para designar este grupo denota assim uma distanciação da sua comum, mas errónea utilização como designando um povo, ao invés de uma ocupação. Para uma discussão em torno das origens desta palavra e das restantes denominações medievais para este grupo, veja-se BRINK, Stefan, “Who were the Vikings” in IDEM et Neil Price (eds.), *The Viking World*, New York, Routledge, 2008, pp. 4-7. Para uma elaboração em torno do uso de “viking” na língua portuguesa, veja-se PIRES, Hélio, *Os Vikings em Portugal e na Galiza – As Incursões Nórdicas Medievais no Ocidente Ibérico*, Sintra, Zéfiro, 2017, pp. 16-18.

⁸ A distinção entre saga “clássica” e “pós-clássica” será explicada abaixo.

⁹ “Introduzione: 2. Cenni di storia delle lingue” in HAUGEN, Odd Einar (ed.), *Le lingue nordiche nel medioevo – Vol. I: Testi*, Oslo, Novus Press, 2018, pp. 16-34.

dado ilustrar a evolução cronológica das línguas nórdicas, do séc. III ao XV (apesar de utilizar uma discriminação mais minuciosa, útil no contexto do trabalho linguístico mas que não adoptamos).

Para a designação da língua das sagas (e de outros textos considerados) como nórdico antigo, seguimos aqui as circunscrições definidas por Michael Barnes na gramática *A New Introduction to Old Norse*:

The term «Old Norse» has been used in various ways. [...] it is used principally to signify the language of Norway in the period c. 750-1350 (after which Norwegian changes considerably) and of Iceland from the settlement (c. 870) to the Reformation (c. 1550 – a date that sets a cultural rather than linguistic boundary). Known in modern Icelandic as *norræna*, in Norwegian as *norrønt* and in English sometimes as Old West Norse, this type of speech is a western variety of Scandinavian. [...] Although Icelandic c. 870-1550 and Norwegian c. 750-1350 are here given the designation «Old Norse», it would of course be wrong to think of this language as entirely uniform, without variation in time or space. [...] Nevertheless, in the period c. 1150-1350, when the great medieval literature of Iceland and Norway was created, there existed an essential unity of language in the western Scandinavian world [...].¹⁰

A partir de c. 1350, o norueguês começa a diferenciar-se marcadamente do islandês, que se mantém largamente idêntico ao nórdico antigo até à actualidade (com mais variações da língua ao nível fonético que sintáctico e morfológico). Antes dessa clivagem, em muitos dos casos, há a impossibilidade de identificar claramente uma saga como composta por autor islandês ou norueguês:

The nub of the issue is that, whereas the major part of the textual evidence for Old Norse culture comes from Icelandic manuscripts, predominantly of the High Middle Ages and later, we know empirically that some forms of textual composition were

¹⁰ BARNES, Michael, *A New Introduction to Old Norse – Part I: Grammar – Third Edition*, London, Viking Society for Northern Research/University College London, 2008, pp. 1-2.

practiced in Norway and the other Norwegian colonies, but written evidence for the latter is not nearly as extensive as for Iceland.¹¹

Escapando ao objectivo desta tese um estudo que procure diferenciar e discriminar entre circunstâncias linguísticas específicas das sagas, alinhamo-nos então com a designação mais abrangente de nórdico antigo (=nórdico antigo ocidental, na maior parte dos casos), que é adequada para a língua dos textos nórdicos aqui observados, apesar de a proveniência da maioria ser registada como especificamente islandesa.

Enquanto género narrativo, a saga inclui uma série de características que serão abaixo enunciadas e que a diferenciam de outros textos vernaculares e latinos do Norte medieval. Existe um total de aproximadamente 140 sagas medievais e a grande maioria destas foi produzida na Islândia, a partir do s. XII. Embora o termo possa ser aplicado a uma grande quantidade de textos, com enorme variedade temática e estilística, há estudiosos que preferem restringir o sentido de “saga” para abranger apenas certos tipos de sagas, considerados menos “contaminados” por influências estrangeiras e mais circunscritos à Islândia: as “sagas de reis” (sobre monarcas ou dinastias escandinavas), “sagas de islandeses” (sobre a colonização da ilha), “sagas de tempos antigos” (pré-colonização da Islândia e temática lendária), “sagas contemporâneas” (situadas no passado recente, em relação ao período de escrita) e “sagas de bispos” (sobre bispos notáveis no processo de cristianização do Norte). Excluem assim da definição de saga as “sagas de cavalaria”, traduzidas e autóctones, as traduções ou composições de vidas de santos e as traduções de trabalhos históricos ou pseudo-históricos latinos e vernaculares. Sobre a subcategorização das sagas falaremos de seguida¹².

Segundo uma aceção ainda mais restrita—numa utilização popular da palavra—o termo “saga” poderia por vezes ser utilizado em referência apenas a um dos subgéneros de saga, as “sagas de islandeses”, ou *íslendingasögur*, que tratam sobre o período de colonização da Islândia e as principais famílias e grupos que aí se fixaram. São geralmente consideradas, dentro do *corpus* de sagas, como sendo—algumas delas, pelo menos—de um valor literário

¹¹ CLUNIES ROSS, Margaret, *The Cambridge Introduction to The Old Norse-Icelandic Saga*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 14.

¹² Vide infra.

superior, para além de se demarcarem claramente como pertencendo, em exclusivo, ao contexto de produção literária da Islândia.

No entanto, neste estudo, quando se falar de sagas, aplica-se o termo no seu sentido mais geral, englobando não só as sagas de islandeses, mas também os outros subgéneros da saga, adoptando-se a perspectiva de Margaret Clunies Ross, que considera que mesmo estes últimos grupos de textos partilham características chave da “saga nórdica” enquanto género narrativo¹³.

Para os nórdicos medievais, falar de uma saga teria talvez mais significado do que referir-se ao próprio texto materializado, podendo referir versões em circulação oral. No nórdico antigo, o termo *saga* relaciona-se com o verbo *segja*, “dizer”. Uma saga é, no sentido mais lato, uma história, seja real ou fictícia¹⁴; no sentido mais literal da palavra, *saga* é “algo que é dito”. Nas fontes medievais nórdicas, *saga* é utilizada como referindo-se a mais do que ao próprio registo material do texto em causa¹⁵, e utilizações idiomáticas da palavra levam a crer que se esperaria um contexto de memória narrativa colectiva, de uma bagagem cultural relacionada com o universo das sagas, na qual cada leitor/ouvinte participaria. Frequentemente, personagens são introduzidas ou referenciadas nas sagas sem qualquer aviso prévio, permitindo entender que se pressupõe que o leitor/ouvinte conhecia, à partida, outras sagas.

Falando de sagas, convém mencionar também os *þáttr* (pl. *þættir*), pequenas narrativas, geralmente com enredo estereotipado e formulaico. O termo *þáttr* poderá ser traduzido como “conto” ou “relato”, embora literalmente signifique um único “fio” de uma corda, aludindo ao seu carácter autónomo e curta extensão. São, assim, trabalhos de menor dimensão do que as sagas, geralmente inseridos no meio de outros textos ou em compilações. Podem partilhar muito do estilo dos diversos subgéneros de sagas e, de forma semelhante a estas, a subdivisão genológica dos *þættir* está longe de ser uma discussão encerrada. Os *þættir* podem ser classificados em grupos temáticos como “*þættir* oníricos” (que relatam visitas feitas ao protagonista em sonhos por uma figura), “*þættir* lendários” (próximos das “sagas

¹³ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 30.

¹⁴ O'DONOGHUE, Heather, *Old Norse-Icelandic Literature – A short introduction*, Malden, Blackwell Publishing, 2004, p. 22.

¹⁵ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 16.

lendárias, de que falaremos abaixo), "*þættir* de feudos" (parecidos com algumas "sagas de islandeses", relatam conflitos entre famílias colonizadoras e contêm, possivelmente, algum *modicum* de historicidade), etc¹⁶.

B. A subcategorização das sagas

O surgimento dos vários subgêneros de saga é um assunto problemático na academia, havendo várias teorias sobre sucessão ou coexistência de subgêneros distintos. Sobre este debate destacamos o diálogo—em três artigos na mesma revista—ocorrido entre Lars Lonnröth, Joseph Harris e Theodore M. Andersson, em 1975, onde se apresentam vários dos pontos de vista sobre a questão. Lonnröth apresenta uma perspectiva da saga como um gênero híbrido, em que se misturam, em vários graus, a historicidade e a ficcionalidade, o realismo e o “sobrenatural”¹⁷. Andersson e Harris, por outro lado, defendem a importância das subclassificações tradicionais¹⁸. Pelas palavras de Massimiliano Bampi, o debate actual entre estes dois pontos de vista pode ser resumido da seguinte forma:

The most significant scholarly opinions about genre classification fall broadly into two major categories; on one side are those who accept the current taxonomy as a modern categorical convenience, and on the other are those who argue that our classification system is too rigid, providing a fundamentally misleading basis for the understanding of the highly various forms and structures of saga literature. In either case, the heuristic value of this classification is evidenced by the fact that all scholarly works on the sagas refer to it in order to define individual sagas or groups of them.¹⁹

Os avanços actuais tendem a reconhecer a utilidade do sistema de subdivisão, assim como as suas limitações. A saga seria melhor entendida como um gênero narrativo multimodal, onde os diferentes subgêneros interagem de forma fluída, uma perspectiva que permite abordagens

¹⁶ ROWE, Elizabeth Ashman et HARRIS, Joseph, “Short-Prose Narrative” in MCTURK, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, pp. 462-478.

¹⁷ LÖNNROTH, Lars, “The Concept of Genre in Saga Literature” in *Scandinavian Studies* no. 47 vol. 4, University of Illinois Press, 1975, pp. 419-426.

¹⁸ ANDERSON, Theodore M., “Splitting the saga” in *Scandinavian Studies* no. 47 vol. 4, University of Illinois Press, 1975, pp. 437-441; HARRIS, Joseph, “Genre in the Saga Literature: A Squib” in *Scandinavian Studies* no. 47 vol. 4, University of Illinois Press, 1975, pp. 427-436.

¹⁹ BAMPI, Massimiliano, “Genre” in ÁRMANN Jakobsson et SVERRIR Jakobsson (eds.), *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Nova Iorque, Routledge, 2017 (edição .epub), infra “The Current Debate”. Todo o artigo de Bampi é extremamente elucidativo sobre as mais recentes perspectivas em torno da questão genológica das sagas medievais.

desligadas da tradicional hierarquização dos subgéneros, consoante uma definição subjectiva de importância e qualidade literária²⁰.

Assim, prosseguimos enumerando os vários subgéneros de sagas habitualmente utilizados, conceitos a que recorreremos com frequência ao longo deste estudo. As divisões que se seguem separam os textos consoante a presença de diversos marcadores genológicos. A maioria das vezes, estas divisões são temáticas, baseadas nos diferentes assuntos e personagens tratados pelos textos (podendo dividir-se tendo em conta o espaço geográfico/cronologia/camada social que representam, por exemplo). Algumas destas divisões são referidas nas fontes medievais, embora outras sejam conceitos modernos, definidos pelos estudiosos da literatura nórdica medieval. Os subgéneros de sagas, como actualmente entendidos e comumente indicados, são:

- *Heilagra manna sögur*, “sagas de homens sagrados”, assemelhando-se ou encaixando-se nestas as *byskupa sögur* “sagas de bispos” e as *postola sögur*, “sagas de apóstolos”. Constituem geralmente histórias de santos estrangeiros, mas também de alguns bispos islandeses, vidas de figuras religiosas e outros assuntos hagiográficos. As primeiras destas terão sido compostas em meados do séc. XII, sendo provavelmente um dos subgéneros mais antigos. *E.g.*: *Þorláks saga helga* (“*Saga de São Þorlákr*”) e *Páls saga biskups* (“*Saga do bispo Páll [Jónsson]*”).
- *Konungasögur*, “sagas de reis”, um dos géneros mais antigos, que tratam de dinastias e reis nórdicos, fora da Islândia. Escritas a partir da 2ª metade do séc. XII e no séc. XIII. Muitas destas sagas chegam-nos sob a forma de extensas compilações textuais. *E.g.*: *Heimskringla* (“*Círculo do mundo*”) e *Óláfs saga Tryggvasonar* (“*Saga de Óláfr Tryggvason*”).
- *Íslendingasögur*, “sagas de islandeses”, que falam das famílias islandesas durante o período de colonização da Islândia (início c. 870) e do grande Norte, até à conversão da ilha (no ano 1000) ou pouco depois²¹. São principalmente

²⁰ *Ibidem*. Sobre a hierarquização dos subgéneros mais diremos abaixo, vide infra.

²¹ Este período da história islandesa é assim, por ser testemunhado neste subgénero de sagas tradicionalmente mais valorizado, denominado de “Era das Sagas” (sécs. IX-XI).

datadas dos sécs. XII e XIII. *E.g.*: *Egils saga Skallagrímssonar* (“*Saga de Egill Skallagrímsson*”) e *Njáls saga* (“*Saga de Njáll*”).

- *Samtíðarsögur*, “sagas contemporâneas” que também tratam temas islandeses, mas se diferenciam das *íslendingasögur*. Dizem respeito ao passado recente em relação à escrita, abordando eventos decorrentes entre 1117 e 1291 e sendo datadas dos sécs. XIII e XIV. Os seus protagonistas são importantes chefes locais e bispos islandeses. *E.g.*: *Porgils saga ok Hafliða* (“*Saga de Porgils e Hafliði*”) e *Sturlu saga* (“*Saga de Sturla [Þórðarson]*”).
- *Fornaldarsögur*, “sagas de tempos antigos”, também conhecidas por sagas lendárias ou mítico-heroicas. São tradicionalmente datadas dos sécs. XIV e XV, embora haja estudiosos que recuem esta datação um século²². Centram-se em heróis nórdicos do tempo da Escandinávia pré-histórica, com aventuras que percorrem uma grande abrangência geográfica dentro da mundividência geográfica nórdico-germânica, passando-se principalmente em regiões setentrionais (como a Dinamarca, na *Ragnars saga loðbrókar*) ou da Europa Central (como na zona do Reno, na *Völsunga saga*), mas podendo as aventuras percorrer itinerários até à região da actual Rússia (como na *Yngvars saga víðförla*). Grupo de sagas muito heterogéneo, contém material lendário e um grande foco nos elementos sobrenaturais e maravilhoso²³. *E.g.*: *Völsunga saga* (“*Saga dos Volsungos*”) e *Hrólfs saga kraka* (“*Saga de Hrólfr Kraki*”).
- *Riddarasögur* traduzidas, “sagas de cavalaria”, textos derivados originalmente de traduções da Europa ocidental, principalmente de romances franceses e anglo-normandos. Estas traduções iniciaram-se provavelmente dentro do programa cultural da corte do rei norueguês Hákon Hákonarson, entre 1217-1263, e terão sido continuadas no reinado dos seus sucessores, ao longo do séc. XIII. *E.g.*: *Parcevals saga* (“*Saga de Parceval*”) e *Tristrams saga ok Ísöndar* (“*Saga de Tristram e Isönd*”).
- *Riddarasögur* autóctones, ou romances autóctones, derivadas parcialmente das *riddarasögur* traduzidas (com diferenças substanciais) e das

²² *E.g.*, a visão de Torfi Tulinius, vide infra.

²³ Abordaremos a presença do sobrenatural e maravilhoso nas sagas, abaixo.

fornaldarsögur. Surgem talvez no final do séc. XIII, mas são principalmente produzidas e popularizadas nos sécs. XIV e XV. Os enredos são geralmente muito formulaicos e as descrições de batalhas exageradas. *E.g.*: *Sigrarðs saga frækna* (“*Saga de Sigrgarðr, o valente*”) e *Saga af Tristram saga ok Ísodd* (“*Saga de Tristram e Ísodd*”).

C. Características da saga – Voz autoral, estilo e pseudo-historicidade/ficcionalidade

Independentemente dos subgéneros, a saga é geralmente uma história sobre pessoas, ficcionais ou reais. O autor não admite a ficção de forma explícita, antes expondo a história como tendo tido origem nos feitos de uma determinada personagem dada como histórica ou numa família/dinastia. O termo parece, assim, reservado a narrativas focadas em pessoas e que tentam contar uma história, não a narrativas de função essencialmente didática (como compilações enciclopédicas, por exemplo), ou a literatura não-narrativa²⁴. No caso de tratar uma matéria histórica, embora fosse entendida pelo seu público como contendo alguma fidelidade aos eventos, não se identifica com estes—a saga era entendida como o produto literário, uma ficcionalização, e há uma noção de se tratar de uma narrativa e não dos próprios factos ou da vida da pessoa, mesmo quando tratando sobre uma pessoa real e cronologicamente próxima da sua escrita:

[...] a saga is not regarded as the same as the events themselves, in that the shaping force of the narrative requires characters to be in or out of the saga, and the narrative, as a quasi-independent entity, to turn in one direction or another and adopt certain points of view.²⁵

Sabe-se que as sagas poderiam ser lidas em voz alta, ou recitadas, embora não haja muitos dados provenientes das fontes que o testemunhem. Um dos poucos textos que referem este costume é a *Þorgils saga ok Hafliða* ²⁶, escrita antes de 1250, onde se diz que o rei

²⁴ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 17.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Þorgils saga ok Hafliða* 10 in GUÐNI Jónsson (ed.), *Sturlunga saga* vol. 1, Reikjavík, 1948 (consultado online).

Sverirr apreciava as *lygisögur*, “sagas de mentiras”²⁷, no caso uma saga que teria sido declamada numa festa de casamento específica, um evento pseudo-histórico, que se teria realizado pelo menos 100 anos antes da escrita da saga. Estas sagas recitadas poderiam então ser tidas como entretenimento e ficção por quem as ouvia.

A *saga* parece ser então entendida maioritariamente como um trabalho composicional, mesmo quando tratando pessoas ou eventos reais e procurando fixá-los na memória colectiva. Dizia-se de algumas sagas que conteriam *fræði*, “sabedoria”, um termo em nórdico antigo aplicado tanto a conhecimento que definiríamos hoje como histórico (ou pseudo-histórico), como a sabedoria tradicional. Na verdade, a questão do valor histórico atribuído às sagas pelos autores e público medievais é uma questão difícil de responder e, embora se possa elucubrar sobre ela com base em dados das fontes, não se pode esclarecer em pleno. O próprio género historiográfico medieval enquadrava-se dentro da expressão literária, sem pretensão científica, herdeiro também das noções historiográficas clássicas. Se, por um lado, os autores não filtrariam necessariamente entre o histórico e o lendário consoante o “realismo” das informações (embora haja exemplos de reflexão sobre a credibilidade das suas fontes e dos eventos); pelo outro, na sua escrita entravam em causa preocupações de estilo e a vontade de tornar o texto agradável, que se poderiam sobrepor à adesão rigorosa a eventuais dados factuais que estivessem a ser relatados. As sagas são um caso complicado, não se enquadrando estritamente na “historiografia” medieval. O próprio termo “*saga*” é aplicado a textos de estilo muito variado, alguns muito realistas e claramente delimitados na cronologia, outros recheados de monstros e eventos sobrenaturais ou maravilhosos e deslocados para um espaço-tempo lendário²⁸. No entanto, mesmo alguns destes últimos, para além de entreter, poderiam ser uma forma de legitimar origens dinásticas e promover a supremacia de uma família, fazendo-os remontar a antigos heróis germânicos de um passado glorioso e pseudo-histórico²⁹. O título das obras não nos esclarece

²⁷ Presumivelmente, as *lygisögur* referidas nesta saga serão identificáveis com o que a academia chama actualmente de *fornaldarsögur*, “sagas de tempos antigos”. Sobre o debate terminológico em torno deste subgénero de saga falaremos mais abaixo no capítulo, vide infra.

²⁸ Sobre o debate terminológico em torno dos aspectos do maravilhoso presentes nas sagas, mais será dito no capítulo relativo às *fornaldarsögur*, vide infra.

²⁹ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, p. 21.

imediatamente sobre o posicionamento destas no eixo historicidade/ficção, como nos diz o estudioso islandês Sverrir Tómasson:

From the start, the meaning of the word [saga] in Icelandic is “that which is told or has been told in prose,” and saga can, therefore, refer to both written and oral narrative; further, no distinction is made between fact and fiction. The word still carries the same meaning in modern Icelandic, where it is also used to denote “history.” The bulk of medieval Icelandic prose literature is referred to as *sögur*, and it is evident that the word itself does not differentiate between historical texts and fiction.³⁰

No vasto mundo das sagas é possível, no entanto, discernir entre os subgêneros que mais solidamente se parecem aproximar de ter intenção de reportar conteúdo histórico³¹ ou ficcional, como diz Ralph O'Connor: “[...] the conventional saga-groupings of today can be arranged in a spectrum from «historical» to «fictional» in a way with which few would disagree, although each group is acknowledged to have its outliers and exceptions.”³²

Assim, mais próximo de coincidirem com a definição de “história”, podemos encontrar as sagas traduzidas a partir de obras historiográficas estrangeiras, como a *Rómverja saga*, *Breta sögur* e *Veraldar saga*; as sagas de reis; e as sagas contemporâneas. Sendo três subgêneros relativamente diferentes, o consenso acadêmico sobre estas tradições é de que seriam escritas e lidas como contendo informação histórica³³.

Situadas de forma imprecisa no eixo do historiográfico/ficcional, podem encontrar-se as *íslendingasögur*, em torno das quais a discussão tem sido mais acesa ao longo das décadas. Cruzando-se com as teorias em torno da proveniência predominantemente tradicional e oral ou autoral e escrita das sagas (que abordaremos abaixo), o debate acadêmico

³⁰ SVERRIR Tómasson, “Old Icelandic Prose” in NEIJMAN, Daisy (ed.), *A History of Icelandic Literature*, Lincoln/London, University of Nebraska Press, 2006, p. 72.

³¹ Como referimos acima, “histórico” no contexto da literatura medieval não se pauta, evidentemente, pelo rigor que hoje em dia atribuímos a uma obra historiográfica, nem estas obras literárias são entendidas pelos estudiosos actuais como contendo informações fiáveis sobre os períodos que exploram nas suas narrativas.

³² O'CONNOR, Ralph, “History and fiction” in ÁRMANN Jakobsson et Sverrir Jakobsson (eds.), *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Abingdon, Routledge, 2017 (edição .epub), supra “Saga as Historiography...”.

³³ “Disparate as all these sagas are, and distant as some are from the norms of «historiography in a narrower sense», they share a fundamentally historical purpose which most scholars acknowledge.” *ibidem*, infra “Saga as Historiography...”.

oscilou entre considerar estas sagas como obras que pretendem ser testemunhos históricos fidedignos ou julgá-las criações puramente literárias. Actualmente, a discussão está longe de encerrada e as várias posições não estão necessariamente tão polarizadas como antigamente, sendo produtivo trabalhar-se com a visão matizada de que as *íslendingasögur* constituem narrativas escritas nos sécs. XIII e XIV sobre um passado distante, cujos autores maneжaram uma base de conhecimento transmitido de forma oral com um grande nível de liberdade autoral³⁴.

No que diz respeito às sagas lendárias e às sagas de cavalaria, estas são geralmente vistas como trabalhos literários de índole reconhecida e intencionalmente ficcional. Para as mais antigas sagas lendárias, tem ganhado popularidade a hipótese de se verem como uma construção literária sobre o passado histórico distante e cumprirem também de certa forma uma função historiográfica, presente no ímpeto inicial da sua escrita, com paralelos noutras obras da literatura europeia:

The favoured historical genre in this connection is *origo gentis*, chronicle-like histories narrating the origins of a people or a royal dynasty, with Saxo's *Gesta Danorum* and Geoffrey's *Historia regum Britanniae* as prime comparators. [...] several younger scholars – Sverrir Jakobsson, Gottskálk Jensson, and most recently Annette Lassen – have argued that the *fornaldarsögur* originated as historiography, as *origines gentium* themselves.³⁵

Assim, argumenta-se que algum nível de ligação genealógica entre os colonos da Islândia e as dinastias escandinavas protagonistas destas sagas teria tomado um papel em motivar a sua escrita, registando-se um passado lendário em que figurariam hipotéticos antepassados dos seus autores islandeses. Este ímpeto poderia ter como inspiração trabalhos latinos medievais como os referidos acima, verificadamente conhecidos na Islândia. Esta teoria tem sido defendida geralmente apenas no que diz respeito às *fornaldarsögur* mais antigas, sendo acordado que este subgénero da saga tendeu a evoluir para uma literatura de ficção semelhante ao romance³⁶.

³⁴ *Ibidem*, infra “Íslendingasögur and the Meanings of «Fiction»”.

³⁵ *Ibidem*, infra “Fornaldarsögur and riddarasögur: Histories or Romances? – Fornaldarsögur”.

³⁶ *Ibidem*. Sobre as subdivisões de *fornaldarsögur*, vide infra.

A questão da historicidade/ficcionalidade das sagas demonstra assim ser de difícil resolução, variando tanto ao nível dos diversos subgéneros como ao nível das sagas individuais. Entende-se então que algumas sagas eram entendidas como contendo algum tipo de conhecimento, e outras chamadas de “mentirosas” (*lygisögur*), mas que nem sempre se possui informação suficiente para delimitar claramente quais eram quais no entendimento medieval. Diga-se, ainda, que as sagas continham uma quantidade variável de abordagem ao maravilhoso e ao sobrenatural, que poderiam estar presentes mesmo em subgéneros considerados mais “históricos”. Provavelmente, estas categorias não seriam fixas nem mutuamente exclusivas.

A escrita em vernáculo é outra das características que marcam a saga—trata-se, aliás, de uma das principais marcas definidoras da literatura islandesa medieval: “Vernacularity is a phenomenon that distinguishes medieval Icelandic from medieval Norwegian writing to a large extent, as well as from medieval Swedish and Danish.”³⁷ A escrita na Islândia é mais marcada pelo vernáculo que no resto da Escandinávia³⁸. Na Noruega, a produção de textos vernaculares é muito menor, e poucos são aqueles que podem ser considerados sagas. Incluem-se aqui as traduções de romances de cavalaria franceses/anglo-normandos, conhecidas como *riddarasögur*, “sagas de cavalaria” (embora se opte frequentemente por também designar estas traduções como “romances”), um programa de tradução que se julga ter sido impulsionado na corte do rei norueguês Hákon Hákonarson, na primeira metade do séc. XIII (e sobre o qual mais diremos abaixo)³⁹. No entanto, a produção vernacular não conhecerá na Noruega um ímpeto comparável ao da literatura islandesa medieval, segundo as provas materiais que temos.

Para um resumo e aceção geral da saga, vejam-se as palavras da estudiosa Margaret Clunies Ross:

[...] the Old Norse-Icelandic saga was a textual form that was primarily a narrative in the vernacular, probably taking formal shape (though not necessarily invariant

³⁷ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 22.

³⁸ Não nos devemos esquecer também do enviesamento na preservação dos testemunhos: chega-nos muito pouca da literatura latina islandesa também em parte devido aos critérios de selecção dos grandes colecionadores de manuscritos, como o erudito Árni Magnússon (1663-1730), privilegiarem a literatura em vernáculo.

³⁹ *Ibidem*.

formal shape) in oral transmission by at least the early twelfth century; it was about people, mostly Norse people, and their doings, whether these were individuals or groups; it often contained poetry, some of which could sometimes be invented by the composer of the saga, whose name was only rarely transmitted alongside the saga itself; it occupied a grey area between fact and fiction, springing in variable part from known events, but it was also shaped by the creating imagination of its composers. The relationship between any saga and the events and persons that gave it grounds for being was fluid. For the most part it was orally performed and had a high entertainment value.⁴⁰

De acordo com a crítica actual, a análise da estrutura textual ajuda a definir as características das sagas, quando contrastadas com outros textos da mesma época. Numa comparação entre dois textos pertencentes a dois géneros diferentes, a *Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium* (historiografia latina) e a *Egils saga Skallagrímssonar* (*Íslendingasögur*, “sagas de islandeses”), a estudiosa Margaret Clunies Ross aponta que há muito mais comentário autoral e reflexão sobre o texto na *Historia*—o autor discute a proveniência das informações, a veracidade do relato, etc. Nas sagas, não há geralmente tanta abertura sobre pontos de vista autorais como noutros géneros⁴¹, embora haja excepções em alguns subgéneros, como nas sagas de cavalaria tardias, onde as interrogações do autor sobre a veracidade da história marcam presença semi-regular—embora, certamente, por convenção literária ao invés de preocupação metodológica historiográfica, dado não se tratarem de textos que pretendam dar testemunho sobre o passado, como referido acima.

As sagas são geralmente anónimas⁴², ao contrário de alguns trabalhos históricos ou da maioria da poesia skáldica, da qual se preservam geralmente os autores, o que poderá sugerir que a composição de sagas era vista como uma actividade menos criativa e mais compilatória do que a composição poética⁴³.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁴¹ *Ibidem*, P. 25

⁴² Embora haja identificações de autoria para certas sagas, algumas destas revestem-se de bastante incerteza, e.g., a atribuição da composição da *Egils saga* a Snorri Sturluson, motivada, entre outras razões, pelas semelhanças estilísticas com a *Heimskringla*, obra atribuída ao escritor de Reykholt.

⁴³ *Ibidem*, pp. 17-18.

Julgamos relevante deixar aqui algumas breves ideias sobre a poesia nórdica antiga. Na sociedade escandinava medieval, o poeta (*skáld*, em nórdico antigo) era extremamente valorizado, pois a poesia de corte, composta e divulgada sobre figuras políticas reais, tinha o poder de influenciar a visão pública que se tinha destas⁴⁴, positiva ou negativamente, como refere Diane Whaley: "[...] poetry was a precious commodity in medieval Scandinavia, able to confer or destroy honour and hence a potent agent in the dynamic of political and social relations."⁴⁵ Não se tratando de uma ocupação de tempo-inteiro, haveria indivíduos que, apesar de se dedicarem a outras actividades no âmbito da agricultura, comércio e guerra, seriam renomados pela sua habilidade de composição poética, sendo alguns destes presença constante, por exemplo, nas cortes dos reis escandinavos (alguns dos quais, por seu lado, também conhecidos como bons poetas), e por isso recompensados pelos monarcas com hospitalidade e presentes variados. Para além de referências a poetas noutros textos chegamos, inclusive, uma lista de poetas em nórdico antigo, conhecida como *Skáldatal* ("Catálogo de Poetas", c. 1260) que lista 146 indivíduos de acordo com os seus patronos reais (e que concorda geralmente com outras fontes). Seis das "sagas de islandeses" têm poetas como protagonistas e nelas é concedida importância destacada a este aspecto das suas vidas⁴⁶. Nem todas as atribuições de autoria poética serão absolutamente fidedignas, havendo, para além disso, atribuição de versos a figuras mitológicas e sobrenaturais—certas sagas ditas "históricas" atribuem versos a fantasmas e a trolls. A poesia figurava em força na mitologia, especificamente com o deus Óðinn, figura divina central (segundo as fontes mitológicas que nos chegam)⁴⁷ e do qual a poesia seria uma dádiva para os homens. O prestígio concedido à

⁴⁴ Um exemplo literário da importância da poesia pode ser encontrado na *Egils saga*, onde o herói epónimo compõe um poema laudatório de vinte estrofes (conhecido como *Höfuðlausn*, "Resgate-de-cabeça") para apaziguar a fúria do rei norueguês Eiríkr blóðöx ("machado-sangrento"), dizendo que a propagação deste poema contribuirá para a sua fama. Vide "*Egil's saga* 61" in SCUDDER, Bernard (trad.) in Jane Smiley (ed.), Penguin Books, 2001, pp. 114-118.

⁴⁵ WHALEY, Diane, "Skaldic Poetry" in MCTURK, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, p. 480.

⁴⁶ Embora a historicidade destas figuras seja complicada de estabelecer e a atribuição de alguns versos seja posta em causa, tal como é feito com vários outros aspectos das histórias das *íslendingasögur*, como já foi referido.

⁴⁷ Estas fontes, selectas e limitadas, quase todas de proveniência islandesa, não transmitem certamente uma visão representativa daquilo que seria a totalidade da expressão religiosa pré-cristã escandinava. A figura do deus Bragi, por exemplo, referido como deus da poesia pelo islandês Snorri Sturluson, na sua *Edda*, poderá tratar-se de uma deificação do poeta Bragi Boddason (séc. IX), conhecido como *enn gamli*, "o velho" e o mais antigo poeta conhecido por nome, celebrado como o primeiro dos *skáld*. Esta transposição para o panteão mitológico não teria necessariamente de ser um processo ocorrente dentro da religião pré-cristã, podendo ter sido um produto do tratamento cristão da mitologia germânica por mitógrafos islandeses do séc. XII e XIII

poesia e aos poetas era, portanto, muito elevado. A poesia de autoria atribuída limita-se, geralmente, à categoria conhecida como poesia skáldica, ancorada num espaço-tempo específico e de temática geralmente encomiástica, referindo eventos e personagens históricas. A poesia éddica—o outro grande filão poético nórdico antigo⁴⁸ —é de composição anónima e incerta datação, com temáticas mitológicas e lendárias. Poesia éddica designa poemas que integrem a *Edda Poética*, que é o nome dado a um conjunto de c. 35 poemas que constituem uma das maiores fontes para a mitologia nórdica. Existem vários manuscritos, mas o mais importante é o Codex Regius (GKS 2365 4to), escrito c. 1280 (copiado de um *ms* de c. 1250), que contém 31 poemas organizados internamente dos mitológicos (relativos aos deuses) para os lendários (falam dos grandes heróis germânicos, embora os deuses também participem nas histórias). A poesia éddica tem semelhanças com poesia aliterativa de outras línguas germânicas (como o inglês antigo), presumindo-se que é a herdeira nórdica de uma poesia germânica comum. Quanto à datação da composição dos poemas, as opiniões variam muito. Veja-se o que diz John Lindow sobre a questão:

Each eddic poem had its own history before it was written down, and there has been much speculation about the dates and origins of the various poems. Most scholars believe strongly in the possibility that some of the mythological poems were composed, after Iceland's conversion to Christianity, by antiquarians secure enough in their Christianity to be able to compose in the old form about the old gods. [...] On the other hand, there is no way to tell whether a poem, even one that looks as young as *Thrymskvida*, might have been composed during the Viking Age or even, theoretically, earlier, and changed in oral transmission so as to look like the product of a Christian antiquary. Whatever the original dates and origins of the mythological eddic poems, it seems to me that the similarities outweigh the differences and that the pictures of the gods are fairly consistent.⁴⁹

como Snorri. Vide "Bragi (1)" et "Bragi (2)" in SIMEK, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge, D.S. Brewer, 2007, pp. 42-43.

⁴⁸ Estes dois tipos de poesia são claramente demarcados no que diz respeito a autoria, métrica e temas. Note-se, no entanto, que os termos poesia skáldica e poesia éddica são denominações modernas e não medievais.

⁴⁹ LINDOW, John, *Norse Mythology – A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 14.

A *Edda Poética* deve o seu nome a uma comparação (à época da sua descoberta) à *Edda* de Snorri Sturluson (*Snorra Edda*), o mais famoso escritor (e político) medieval islandês (1178/9-1241). Este trabalho, composto durante a década de 1220, merece também uma breve explicação—trata-se de uma obra sobre poesia e mitologia, mas não de um texto religioso pré-cristão (ideia comum, devido ao carácter sistemático e claro com que Snorri apresenta o seu conhecimento). A sua obra está dividida em várias partes, apresentando resumos das principais narrativas mitológicas, assim como explicações para os *kenningar* (metáforas poéticas perifrásticas) e os *heiti* (sinónimos poéticos que não envolvem perífrase), utilizados tanto na poesia skáldica como na éddica, que exigem um grande conhecimento da mitologia para serem entendidos. Esta terá sido uma das motivações de Snorri para escrever a sua *Edda*: fornecer um “manual” que permitisse entender a muito valorizada tradição poética nórdica, dado que nos tempos cristãos em que vivia estas informações corriam o risco de se dispersar e perder. Snorri cita muita poesia éddica e skáldica na sua obra, dando-nos a conhecer poemas que de outra forma estariam perdidos⁵⁰. Note-se que todas estas fontes mitológicas não representam a totalidade do que seria a religião nórdica pré-cristã. Os poemas da *Edda Poética* apresentam uma tendência para uma religião centrada em Óðinn (o que não seria o caso em toda a Escandinávia, ou até em todos os estratos sociais nórdicos⁵¹), e a obra de Snorri, moldada em cima destes, tem tendência a sistematizar e condensar muita coisa. Para além disso, tanto na *Edda Poética* como na *Snorra Edda* conseguimos encontrar ecos de crença e escatologia cristã. O estudo da mitologia através destas fontes deve sempre ser problematizado e complementado por comparação com outras fontes escritas—*e.g.*, a *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (c. 1200) é outra fonte importante, pois Saxo reuniu mitos e lendas nórdicos variados, embora os tenha evemerizado completamente—, como também pela toponímia e pela arqueologia.

Regressando às sagas, que já estabelecemos serem anónimas, importa referir as idiossincrasias do seu estilo. Principalmente nas sagas de islandeses, tende-se a expor o desenlace das histórias narradas de forma seca e directa, o que contribui para lhes conferir uma aparência de relato imediato ou de conhecimento geral. Também se recorre

⁵⁰ Sobre a *Snorra Edda* e o tratamento que Snorri dá ao material mitológico nórdico, vide LINDOW, *op. cit.*, pp. 18-23.

⁵¹ PIRES, *op. cit.*, 2019, pp. 25-28.

frequentemente à fórmula “*Svá er sagt*” (“Assim é dito”), o que reforça este efeito. Como diz Jane Smiley, isto cria uma ilusão de facticidade das narrativas:

Nothing like the courtly manners of the rest of Europe gets in the way of plain-speaking, and we seem to be hearing the true words of true everyday people. This, of course, is an illusion [...]. The plainness of saga style is also highly ritualized.⁵²

O julgamento das personagens por parte do narrador, quando acontece, é feito geralmente de forma indirecta, sem emissão de juízos morais. Ao invés, este reveste-as de características que seriam entendidas como positivas ou negativas pelo público da Islândia medieval. Este posicionamento narrativo aparentemente unidimensional não exclui, assim, a emissão implícita de pontos de vista por parte dos autores das sagas, o que tem sido estudado desde a 2ª metade do séc. XX. As sagas são, no geral, marcadamente diferentes dos trabalhos historiográficos islandeses e escandinavos em latim e nórdico que as precederam imediatamente, e que apresentam muitas vezes um ponto de vista moralizante e teleológico. Como diz Clunies Ross, com o seu exemplo da *Egils saga*:

[...] the self-effacing impersonal stance illustrated here from *Egils saga* is by far the most common and contrasts markedly with the often tendentious highly personalised stance of a large number of medieval European historians writing in latin.⁵³

Outra característica marcante das sagas é o facto de raramente haver referências intertextuais a fontes escritas, o que dá a impressão (mesmo se errónea) de que o assunto, o espaço físico, as personagens e as suas acções, derivam das experiências da sociedade nórdica primitiva. A historiografia latina nórdica diferencia-se, tendo o hábito de citar fontes clássicas ou do início da produção literária latina de contexto cristão, quer em poesia quer em prosa, especialmente as que pertenciam ao *curriculum* medieval. Isto pode ter influenciado os primeiros autores de sagas a imitar este recurso a autoridades⁵⁴, citando-se textos poéticos anteriores, frequentemente poesia skáldica, em alguns subgéneros de saga⁵⁵. A ausência de

⁵² SMILEY, Jane, “Preface” in IDEM (ed.), *op. cit.*, pp. xi-xii.

⁵³ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 27.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Como dissemos, os versos skáldicos foram compostos por poetas cujos nomes e vidas eram reconhecidos, sendo a informação sobre as suas identidades perpetuada, como refere Diana Whaley: “[...] most secular skaldic poetry is credited to named poets and concerned with persons and events that are anchored in a particular time and place, hence approximately historical.” in WHALEY, *op. cit.*, 2005, p. 481. Esta localização num espaço-

intervenções autorais e de referências intertextuais explícitas atenua-se no subgénero das sagas de cavalaria, onde se citam, por vezes, autores continentais clássicos ou medievais.

As sagas contêm tanto narrativa impessoal como discurso directo—na forma de diálogos ou monólogos (especialmente de monarcas, presentes nas *konungasögur*, “sagas de reis”). Como particularidades estilísticas das sagas incluem-se, muitas vezes, a alternância entre tipos de discurso sem aviso prévio, assim como entre tempos verbais no pretérito e no presente. Margaret Clunies Ross aponta como justificação para a existência desta última característica peculiar o facto de surtirem um duplo efeito: tanto concedem imediatismo à acção, como fazem o texto assemelhar-se estilisticamente a um discurso oral⁵⁶.

D. Manuscritos, cronologia das sagas e a sua origem na literatura nórdica

Uma das maiores dificuldades para a datação das sagas provém da prova material: os manuscritos em que se conservam as sagas num estado relativamente completo são, invariavelmente, mais recentes do que os textos neles contidos. Dado a tradição de cópia manuscrita se ter prolongado até ao séc. XX na Islândia, alguns textos medievais só perduram em cópias de papel muito mais tardias do que a sua composição, para a qual teria sido usado pergaminho como suporte.

A datação destes textos é habitualmente realizada discernindo entre os diversos subgéneros da saga, sobre os quais mais elaboraremos abaixo. Veja-se, no entanto, o exemplo da tradição manuscrita de alguns destes subgéneros. As sagas de reis sobrevivem

tempo preciso faz com que sejam encarados como fontes de informação fidedignas pelos autores das sagas (que lhes sucedem na “vanguarda” literária nórdica medieval), pelo que a poesia skáldica era utilizada como reforço de autoridade. Os versos acompanhavam aquilo que o autor dizia em prosa, tratando os mesmos assuntos. Assim, diz Clunies Ross: “It is now well established that sagas that can be classified as historical works usually employ skaldic verse quotation as evidence to support what the narrator is saying in his prose text, although O’Donoghue (2005, 10–77) has demonstrated the fictional element in even the soberest historical use of poetic evidence. This is the so-called «evidence use» or «authenticating use» of skaldic poetry (Whaley 1993). A great deal of what has survived of skaldic court poetry has been recorded in kings’ sagas and other historical works because of this evidentiary function and much of it has been preserved in the form of *lausavísur*, free-standing single stanzas [...] Evidentiary *lausavísur* are usually compressed third-person statements or assertions of «fact», even when the poet concerned has a clear personal interest in the activities described.” in CLUNIES ROSS, Margaret, “Poetry in Fornaldarsögur: Origins, Nature and Purpose” in LASSEN, Annete et al (eds.), *The Legendary Sagas – Origins and Development*, Reykjavík, University of Iceland Press, 2012, pp. 123-124.

⁵⁶ “One can explain the tense-switching to some extent as giving immediacy to the narrative, but this cannot be the whole story. Rather, both features must have been selected, consciously or unconsciously, to maintain the stylistic impression of an orally based discourse, even after it had ceased to be so.” in CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 27.

frequentemente em compilações de larga escala, como o *codex* de c. 1275 chamado *Morkinskinna* (“pergaminho podre”), GKS 1009 fol, um *ms* islandês que reúne várias sagas de reis. Pensa-se que será uma cópia de uma versão mais antiga, de c. 1217-1222, que não nos chegou—a utilização de uma versão anterior do *Morkinskinna* é atestada, por exemplo, através de uma compilação anterior de sagas da autoria de Snorri Sturluson, *Heimskringla*, de c. 1230. Para as sagas de reis, os estudos actuais sugerem uma data de composição e compilação intensa entre 1180-1230, com um outro período criativo mais moderado após 1250. A maioria dos manuscritos, no entanto, datam de após 1300. Para as sagas de islandeses, o mais antigo fragmento manuscrito de uma saga é do séc. XIII, o *ms*. AM 162 A 0 fol da *Egils saga*. A maioria dos textos, mesmo as “sagas clássicas”, só estão disponíveis em *mss* de 1350 para a frente⁵⁷. Quanto às sagas de tempos antigos e às sagas de cavalaria, nenhuma sobrevive integralmente em *mss* anteriores a 1300, embora existam alguns fragmentos anteriores, dos romances traduzidos na Noruega. Os mais antigos repositórios destas sagas são códices compilatórios como o *Hauksbók* (“*Livro de Haukr*”, c. 1300-25), *Flateyjarbók* (“*Livro de Flatey*”, c. 1387-95) e o MS Holm perg 7 4º na Biblioteca Real de Estocolmo (1300-25). Algumas sagas são encontradas em manuscritos dos sécs. XIV-XV, como a única versão medieval da *Völsunga saga* (“*Saga dos Volsungos*”), juntamente com a única versão completa da *Ragnars saga loðbrókar* (“*Saga de Ragnarr loðbrók*”) no NKS 1824b 4to. Mais será dito sobre as teorias da composição destes textos, no capítulo dedicado às *fornaldarsögur* e às *riddarasögur*.

As primeiras sagas apareceram, provavelmente, em meados do séc. XII. Uma popular hipótese para o seu estilo é a de terem sido influenciados em alguma medida pela literatura eclesiástica que acompanhou a introdução da escrita na Islândia pelo clero cristão, especificamente pelas hagiografias. Uma das hipóteses para a redacção das primeiras obras que classificamos como sagas em nórdico antigo é a tradução de trabalhos hagiográficos latinos, transformados em *postola sögur*, “sagas de apóstolos” ou *heilagra manna sögur* “sagas de santos”. Estes trabalhos de tradução terão possivelmente constituído os primeiros modelos para a elaboração de sagas posteriores⁵⁸. Algumas das sagas originais teriam,

⁵⁷ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁸ SCHACH, Paul, “Saga” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 561.

inclusive, sido escritas primeiramente em latim, embora não nos chegue nenhum testemunho manuscrito de sagas nesta língua. Segundo alguns académicos, uma primeira escrita em latim estaria subjacente a sagas pertencentes a vários subgéneros de sagas—várias *biskupasögur*, *konungasögur* e até uma única *fornaldarsaga*. Um exemplo genericamente aceite como provado é o da *Óláfs saga Tryggvasonar*, uma das primeiras sagas de pleno direito registada. Trata-se de uma *konungasaga* escrita inicialmente em latim pelo monge beneditino Oddr Snorrason, na 2ª metade do séc. XII, embora apenas nos chegue em versões nórdicas posteriores⁵⁹. A atribuição de autoria a uma saga é, como dissemos, extremamente incomum, e Oddr constitui uma das raras excepções em que se consegue ligar um texto a um autor com alguma probabilidade, sendo identificado como autor em vários dos manuscritos remanescentes e em obras posteriores que usam a sua saga como fonte⁶⁰. Oddr poderá também ter escrito uma primeira versão latina da *Yngvars saga víðförla*, uma saga geralmente classificada como *fornaldarsaga* (apesar das suas muitas idiossincrasias) sobre a qual mais falaremos neste estudo⁶¹.

O desenvolvimento das sagas parece inserir-se na tendência geral de aceleração da produção intelectual e do surgimento de novos géneros em vernáculo no resto da Europa cristã, como o romance, que se desenvolveu na Europa a partir dos finais do séc. XI e principalmente no século XII, resultante, por sua vez, de mudanças políticas e sociais e de um crescimento económico generalizado⁶². Embora não se possa apontar uma linha genealógica directa que leve de certo género textual à saga, pode fazer-se uma ligação com os princípios da escrita em latim na Islândia e na Noruega—com os códigos legais, as *vitae* de santos e os trabalhos historiográficos—e traçar-se um paralelo com o surgimento do romance e a disseminação da escrita em vernáculo pela Europa ocidental nesta época. Ambos estes factores ajudam a entender o aparecimento da saga vernacular nos seus diversos subgéneros, com uma forma reconhecível, relativamente delimitada, e as características

⁵⁹ LASSEN, Anette, “Indigenous and Latin Literature” in ÁRMANN Jakobsson et SVERRIR Jakobsson (eds.), *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Nova Iorque, Routledge, 2017 (edição .epub), infra “Original Latin Sagas and Their Influence”.

⁶⁰ ANDERSSON, Theodore M. (trad.), *The Saga of Olaf Tryggvason*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2003, pp. 1-5.

⁶¹ Vide infra.

⁶² TORFI Tulinius, “The Matter of the North: fiction and uncertain identities in thirteenth-century Iceland” in CLUNIES ROSS, Margaret (ed.), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 242-245.

acima enunciadas, na Islândia dos séculos XII e XIII. Numa outra visão, o desenvolvimento da saga na Islândia é também indissociável das relações que esta ilha mantinha com a Noruega que, no início do século XIII, atravessou um verdadeiro programa de aproximação ao modelo social da Europa ocidental e ao modelo cultural de corte através da ligação à Inglaterra e a França. Como já mencionado, a questão linguística aproximava muito os noruegueses dos islandeses, e haveria obras encomendadas a escribas islandeses pela coroa norueguesa:

En efecto, durante los dos primeros siglos de cultura escrita, es difícil diferenciar una lengua de la otra, y la dependencia islandesa de la corona noruega a partir de 1262-4 hizo que gran parte de la producción de manuscritos por mano de escribas islandeses llegara a depender de esa monarquía.⁶³

O estabelecimento da cronologia das sagas é uma questão extremamente complexa para os estudiosos da área, que se deparam com dificuldades que passam pela definição daquilo que se considera ou não uma saga (pois alguns textos historiográficos e didáticos do início da tradição literária islandesa possuem características semelhantes às sagas), bem como pela dúvida sobre se os vários tipos de sagas terão surgido desfasados no tempo ou se, pelo contrário, se terão desenvolvido concomitantemente. Margaret Clunies Ross defende a visão de que não é possível estabelecer uma cronologia firme para todo o fenómeno literário da composição de sagas.⁶⁴ Entre o início do século XIX e os tempos actuais, as opiniões académicas têm estado em discussão e alteração constante. Se primeiro se apontava o século XII como foco de produtividade, no século XX foi-se favorecendo o século XIII como período de efervescência literária (não se considerando que noutros séculos se tivessem escrito muitas sagas merecedoras de atenção). Actualmente, observa-se que muitas sagas terão sido escritas nos séculos XIV e XV, e que a sua composição se terá até prolongado para lá da Idade Média.

Tradicionalmente o debate concentrou-se em torno das *íslendingasögur*, e desenvolveu-se entre duas das linhas de estudo ou abordagens quanto à origem das sagas

⁶³ MORTENSEN MARINÉ, Sebastian, “La Tradición Manuscrita” in BARREIRO, Santiago et BIRRO, Renan (eds.), *El mundo nórdico medieval: una introducción*, vol. 1, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017, P.128.

⁶⁴ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 53.

(erudita vs oral), desde o século XIX e inícios do século XX—as chamadas *bookprose* (“prosa livresca”) e *freeprose* (“prosa livre”)⁶⁵—, mas abandonadas pela academia moderna nos seus posicionamentos mais rígidos.

A “prosa livresca” consiste numa linha de académicos (principalmente islandeses) dos finais do século XIX e inícios do XX, que fizeram um muito importante trabalho de edição de sagas (principalmente os *Íslenzk fornrit*⁶⁶, uma colecção criticamente editada que continua em expansão e actualização nos dias de hoje). Esta linha de estudo tentava encontrar na literatura nórdica um espírito de “clássicos do Norte”, tentando equivaler a complexidade literária e sofisticação desta literatura medieval às da tradição clássica greco-romana. Inseriu-se nos movimentos nacionalistas da Noruega (independente da Dinamarca em 1905) e da Islândia (independente da Dinamarca em 1918). Por fim, pode ainda definir-se como uma orientação crítica que defende que, para encontrar a génese da literatura nórdica medieval, principalmente da saga islandesa, é preciso olhar apenas para fontes escritas: considerando-se como influência predominante os trabalhos em latim ou em vernáculo estrangeiro, vê-se a literatura medieval islandesa como um processo de grande cunho autoral individual, primariamente erudito.

A “prosa livre” (*freeprose*) consiste numa linha de estudo originada em vários preconceitos sobre a *legendaria* germânica que provêm do Romantismo e do século XIX—coloca-se ênfase na origem oral da literatura nórdica. No entanto, faz geralmente equivaler a “literatura oral” a uma “literatura popular”, dos grupos populacionais não-educados, dos contos populares, etc, o que se pode revelar demasiado restrito. Neste âmbito, defendia-se ainda a noção de que a literatura oral—poesia e prosa—é primitiva, exprimindo sentimentos fortes, embora sem possuir meios de expressão afinados. Um dos seus problemas era o da não-verificação da pretensa historicidade dos textos, uma vez que entende que a literatura oral passa de boca em boca através das eras sem modificação.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 41-42. Cf. MANRIQUE ANTÓN, Teodoro, “Las sagas de islandeses” in BARREIRO, Santiago et BIRRO, Renan M. (eds.), *El mundo nórdico medieval: una introducción*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017, pp.141-160.

⁶⁶ Colecção publicada pela Hið íslenska fornritafélag, “The Old Icelandic Text Society”, num esforço editorial contínuo desde 1933 até ao presente.

Ambas as linhas têm os seus problemas, como por exemplo na questão da historicidade das sagas: “both sides of the debate based themselves on misconceptions: the bookprosists on an absolute view of the nature of historicity, the freeprosists on the notion that oral traditions are unchanging.”⁶⁷ Assim, a prosa livresca não permitia uma noção mais lata de historicidade, valor que se consegue encontrar comprovadamente em algumas sagas, enquanto a prosa livre equacionava (questionavelmente) a hipotética origem oral das sagas com testemunhos invariáveis e fidedignos de tempos antigos.

Se o foco destas datações tendeu então, durante muito tempo, a ser posto nas “sagas de islandeses”, projectando a produção das sagas consideradas “clássicas” no séc. XIII, uma visão de conjunto do *corpus* de sagas faz descartar a ideia de que, na sociedade islandesa, haveria capacidade para uma tão fecunda produção literária se toda ela se tivesse realizado dentro de um período de tempo tão limitado. O mais provável parece ser um período de composição (e cópia e adaptação) mais extenso, começando no final do século XII e estendendo-se até aos séculos XIV e XV⁶⁸, no que diz respeito às sagas medievais da maioria dos subgéneros.

Pegando na questão da oralidade, podemos observar as ideias de Carol Clover, segundo as quais o mundo da literatura oral do qual emergem as sagas islandesas pressupõe uma não-necessidade de que as histórias ou narrativas sejam plenamente explicadas ou desenvolvidas em cada repetição da história, devido a um “todo imanente”—a ideia de que haveria uma consciência cultural colectiva que conheceria a versão integral destas histórias. Clover defende que só quando são escritas é que estas narrativas atingem expressão integrada e complexa⁶⁹. Margaret Clunies Ross é da opinião de que o “todo imanente” é uma noção abstracta, que só existe em potência: nem todos os membros de uma cultura saberão uma narrativa no seu todo, exactamente da mesma maneira, e ao contarem-na podem fazê-lo de formas diferentes, dependendo de variados factores individuais e sociais. Assim se poderão justificar várias maneiras de contar a mesma história, como acontece relativamente às sagas⁷⁰. A autora julga, no entanto, que seria perfeitamente plausível que existissem narrativas orais

⁶⁷ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 41.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 53-54.

⁶⁹ CLOVER, Carol, “The Long Prose Form” in *Arkiv för nordisk filologi* 101, Lund University, 1986, pp. 10-39 *apud* CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 43.

⁷⁰ *Ibidem*.

indígenas em forma longa, relativamente fixas, artisticamente complexas e com proporção variada de verso e prosa, que seriam uma das influências para o desenvolvimento da saga, a par da influência da literatura e técnica de escrita cristã que se imprimiu na cultura islandesa a partir da primeira metade do séc. XI⁷¹.

Adicionalmente, o início de registo escrito de uma história oral em saga não invalida que esta tenha continuado a evoluir numa vertente oral. Muita da variação que observamos em versões diferentes da mesma saga poderia ser explicada ao considerar que continuaria a haver, em paralelo à retenção escrita, a transmissão por via oral. Como diz Clunies Ross:

[...] oral traditions continued to feed into written ones throughout the period of Icelandic saga composition. One might add that the notion of continuous interaction allows for variability in the character and quantity of influence from the side of the written record as much as from the oral one.⁷²

O lado da prosa livresca levanta também os seus problemas. Para os estudiosos desta, no início do séc. XX, a datação da composição das sagas foi enviesada por motivações políticas e nacionalistas. Para homens como Einar Ólafur Sveinsson e Sigurður Nordal, na primeira metade do séc. XX, a produção do que consideravam a “excelência literária islandesa” (as *íslendingasögur*, essencialmente) devia ser isolada no período de c. 60/70 anos que antecedeu o fim da Comunidade islandesa em 1262-64 - a chamada Era dos Sturlungar, na qual a política da Islândia foi marcada pelo conflito entre chefes de grandes famílias, e pela predominância política da família dos Sturlungar. As tensões sociais e políticas fracturantes desse período teriam gerado grande literatura, que observava nostalgicamente a grandeza do passado. A colonização da Islândia e os primeiros tempos da ilha, de governo por uma assembleia de homens livres (a chamada “Era das Sagas”, c. 870-1050), seriam, nesta visão, contrastadas com as mudanças do tempo contemporâneo à escrita. A partir daí, um declínio político islandês ter-se-ia instaurado, com a submissão à corte norueguesa e, acompanhando-o, ter-se-ia verificado um período de depressão cultural que, alegadamente, levava à escrita e leitura de literatura de natureza escapista, com componentes fortes do romance continental e de “fantasia”, considerada inferior à literatura “realista e dura” das

⁷¹ Ibidem, pp. 48-49.

⁷² Ibidem, pp. 47-48.

sagas da Era dos Sturlungar⁷³. Deste argumento saía a conclusão de que as *íslendingasögur* teriam sido escritas durante a Era dos Sturlungar e apenas num período mais tardio teriam sido escritas as sagas de cavalaria, as sagas mítico-heroicas e as *samtíðarsögur* (“sagas contemporâneas”, em muito semelhantes às sagas de islandeses mas cuja história se passa num período cronológico mais avançado—relatam a própria Era dos Sturlungar, por exemplo). A esta concepção, cola-se a tradicional separação das sagas em “clássicas” e “pós-clássicas” (mesmo dentro das *íslendingasögur*, consoante a cronologia a que são atribuídas). Esta denota um tom pejorativo em relação às últimas, de declínio em relação a um pretensão pico de desenvolvimento e excelência em forma e conteúdo⁷⁴.

Por parte desta crítica, o realismo e historicismo no estilo eram elevados a um mérito literário superior, enquanto que o interesse no sobrenatural era equacionado com um declínio cultural, político e social, sob uma visão nacionalista. Como diz Clunies Ross:

⁷³ *Ibidem*, p. 54. Cf. as palavras de Matthew Driscoll: “This tendency [...] was part of a more general view of Icelandic history, formulated chiefly by Sigurdur Nordal in the 1920s, which assumed that Icelandic literature had reached its high point with Snorri Sturluson and in *Njáls saga*, while everything else had to be seen as either leading up to or falling off from this apogee. This view must be seen in the light of the movement for political independence from Denmark in the late nineteenth and early twentieth centuries. The “Golden Age” of saga-writing had been the mid-thirteenth century, before the “fall of the Commonwealth”, when the free and independent Icelanders were forced to swear allegiance to a foreign crown. With this loss of independence—indeed because of it—came a period of decadence characterized by, among other things, rampant foreign literary influence, which led ultimately to the death of saga-writing [...]” in “Late Prose Fiction (*lygisögur*)” in MCTURK, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, p. 196.

⁷⁴ Sobre a tradicional denominação de sagas de islandeses “pós-clássicas”, veja-se Daniel Sävborg: “The “post-classical” family sagas are frequently described as a separate category. This implies a particular view concerning both their age, usually the year 1300 is mentioned as the border-line, and their thematic and fundamental individual character, which supposedly represents a change compared to the character of the “classical” saga. Primarily a preoccupation with fantastic/supernatural motifs and a non-realistic character are mentioned among the peculiarities of these “post-classical” family sagas.” in SÄVBORG, Daniel, “Búi the Dragon – Some Intertexts of *Jómsvíkinga Saga*” in *Scripta Islandica* vol. 65, Uppsala, Isländska sällskapet, 2014, p. 103. Um exemplo ilustrativo das sagas pós-clássicas é a *Grettis saga*, uma *íslendingasögur* datada do séc. XIV, que contém um invulgar foco nestas matérias, centrando-se no herói Grettir Ásmundarsson, um foradalei que combate contra vários seres sobrenaturais, tais como fantasmas, mortos-vivos e trolls (vide COOK, Robert, “*Grettis saga*” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 241-243). No entanto, Daniel Sävborg chama a atenção para como a maior inclusão do sobrenatural nestes textos foi frequentemente utilizada como critério para os datar *a priori* como mais recentes, o que pode conduzir a um argumento circular. Utilizando o exemplo da *Gull-Þóris saga*, Sävborg demonstra como o episódio final em que o herói Gull-Þórir se transforma num dragão, poderá na verdade ter inspiração num episódio extremamente semelhante da *Jómsvíkinga saga*, uma das mais antigas sagas em nórdico antigo, datada de c. 1200 (vide SÄVBORG, *op. cit.*, 2014, p. 109). Assim, a presença de elementos sobrenaturais, como argumentaremos de seguida, não pode constituir único argumento para associar uma saga a uma data de composição tardia, dado estes já estarem presentes em alguns dos textos nórdicos mais antigos.

Thus there arose a chronology of saga writing, linked to a particular view of Icelandic politics and particular tastes in literature, that postulated first a few early sagas, which betrayed a stylistic uncertainty reminiscent of learned, latinate writing [...], then a «classical» period in which most of the good sagas were written (this period largely coinciding with the Sturlung Age), followed by a decline into a «post-classical» fantastic group of sagas that largely lost touch with historicity and realism and were generally of inferior literary merit.⁷⁵

Actualmente, a perspectiva académica generalizada é diferente. A própria noção da Era dos Sturlungar como uma era de excepcional tensão social é matizada, favorecendo-se uma ideia de desenvolvimento gradual das tendências políticas e sociais que se manifestam na Islândia do séc. XIII, como a concentração de poder no seio de um pequeno número de famílias dominantes. Margaret Clunies Ross considera questionável, de qualquer das maneiras, que apenas por se observar alturas de mudança socio-política, tal justifique a produção de literatura mais importante ou de melhor qualidade que noutras épocas⁷⁶. Para além do mais, como diz a autora, esta datação das sagas é marcada por uma visão literária enviesada em favor do realismo e historicismo como marcadores de qualidade (assim equivalendo a subjectiva qualidade literária a uma subjectiva qualidade cultural), que reflecte os gostos literários em voga na primeira metade do séc. XX⁷⁷. Presentemente, a balança pode considerar-se mais equilibrada no que diz respeito às sagas que são focadas pela academia. É dada uma aumentada atenção e estudo a sagas que saem fora do molde realista das *islendingasögur* clássicas, tradicionalmente menos estudadas. Pode considerar-se que tal se deve a já não estarmos defronte de estudiosos que permitem que um pendor nacionalista influencie a maneira como olham e julgam o *corpus* literário nórdico islandês. No entanto, isto não implica a ausência de subjectividade na selecção das fontes a estudar, podendo sinalizar antes uma mudança de gosto. Há quem sugira que as sagas que mais importância dão ao sobrenatural e fantástico se encaixam num gosto literário contemporâneo, havendo mais abertura e dedicação ao seu estudo:

⁷⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁷ “This perspective contains a heavy bias in favour of the modern predilections of literary realism and originality, and a concomitant condemnation of fantasy and derivativeness.” in ORNING, Hans Jacob, “Legendary sagas as historical sources” in *Tabularia* [online], CRAHAM, 2015, p. 59.

In the last decades, increased attention has been devoted to saga genres such as *riddarasögur* (translated chivalric sagas), *fornaldarsögur* (legendary sagas) and *fornsögur suðrlanda* (indigenous romances). This probably owes something to changing literary tastes. Recently, the dominance of the realistic idiom within literary history has waned in favour of an appreciation of fantastic, non-realistic genres.⁷⁸

Hans Jacob Orning aponta também a disseminação das perspectivas da Nova Filologia entre a academia dos estudos nórdicos como um dos motores que alavancaram o estudo dos textos que se incluem nestes subgéneros de saga. Esta linha de estudos procura revalorizar as variantes textuais em vez de estudar apenas a edição reconstruída criticamente. Assim, cada texto individual deve ser considerado dentro do seu contexto manuscrito e material, utilizando-se os contributos da codicologia e paleografia para iluminar o contexto histórico da sua elaboração na melhor medida possível e assim informar o estudo do texto. Esta abordagem, aplicada aos Estudos Nórdicos Medievais, faz com que se altere o foco de estudar as sagas isoladas através dos seus arquétipos reconstruídos pela edição crítica (e divididas nos seus subgéneros), para o estudo das sagas nas várias versões materiais e no seu contexto de transmissão, em manuscritos elaborados num contexto histórico específico⁷⁹. Desta forma, os vários subgéneros de sagas são estudados de forma mais compreensiva, dado se encontrarem, por vezes, reunidos nos mesmos manuscritos⁸⁰.

Deve também notar-se que a teoria de que o gosto islandês medieval mudou, para uma aproximação ao sobrenatural com as sagas pós-clássicas, apenas é passível de ser

⁷⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁷⁹ Um exemplo claro desta abordagem pode ser encontrado em IDEM, “The Magical Reality of the Late Middle Ages - World of the *fornaldarsögur*” in *Scandinavian Journal of History* vol. 35, no. 1, Routledge, 2010, pp. 3-20. Hans-Jacob Orning estuda as *Hrafnistumannasögur* (“Sagas dos homens de Hrafnista”, um conjunto de quatro sagas lendárias em torno de protagonistas ligados genealogicamente, datadas dos sécs. XIII e XIV) nas versões agrupadas no manuscrito AM 343 4to (elaborado no final do séc. XV na prolífica quinta de Möðruvellir fram, no norte da Islândia), como testemunho da época em que o manuscrito foi produzido. O autor demonstra de que forma estas sagas, neste manuscrito específico, podem apresentar uma certa visão sobre as relações entre centro e periferia do território (ilustradas numa mundividência maravilhosa). Ao comparar as versões das sagas no AM 343 4to com manuscritos de épocas diferentes, Orning mostra como ao alterarem-se certos detalhes da história (e.g., reciprocidade da violência que o herói exerce sobre a periferia), pode transmitir-se uma outra visão destas relações históricas—indicando, possivelmente, alteração de opiniões devido às diferentes circunstâncias históricas. As sagas que acompanham estes textos nos manuscritos podem até influenciar a interpretação do tratamento dado a temas como o exposto. No entanto, nesta análise, o autor mostra ainda que na mesma área e cronologia poderiam ser produzidos manuscritos transmitindo visões contraditórias sobre os mesmos assuntos.

⁸⁰ IDEM, *op. cit.*, 2015, p. 58.

considerada relativamente às “sagas de islandeses”, pois embora o sobrenatural marque já presença em grande número das sagas de islandeses “clássicas”, é mais tardiamente que aparentam surgir *íslendingasögur* com um maior foco neste aspecto da mundividência islandesa. A afirmação, aplicada de forma geral, ignora a antiguidade da produção de grande quantidade de literatura que contém em si muito material que poderia ser considerado fantástico ou sobrenatural, que não teria então sido apreciado apenas no “período de declínio”. Os romances ou *riddarasögur* começaram a ser traduzidos na corte norueguesa do rei Hákon Hákonarson c. 1220 e foram rapidamente transpostos para a Islândia. Para além disso, alguma da matéria mítico-lendária das *fornaldarsögur* é comprovadamente antiga, encontrada também em poesia skáldica datada da Era Viking—que foi, por sua vez, reproduzida nas sagas islandesas muito antes do fim da Era dos Sturlungar⁸¹.

A própria datação da escrita das *íslendingasögur* como inequivocamente prematura tem vindo a ser posta em causa, ou, pelo menos, tem sido apontada a falta de bases que sustentem este pressuposto. Ármann Jakobsson refere que, embora a maioria das obras de referência assumam que datem dos sécs. XIII e XIV, a maioria dos seus manuscritos é tardia—dos sécs. XIV e XV. Assim, o autor chama também a atenção para a tendência de as assumir como datando do séc. XIII estar ligada ao movimento cultural nacionalista que lutou pela independência islandesa a partir dos anos 30 do séc. XIX até 1944. Ármann prefere também alargar a data de composição possível para as *íslendingasögur*, mesmo aquelas que tradicionalmente se consideram “clássicas” e de maior valor literário:

If a conservative view is adopted and sagas regarded as only slightly older than their oldest preserved manuscripts unless firm arguments for an older dating are presented, it might result in regarding the sagas as fourteenth-century literature, and as about half of them only exist in manuscripts from the fifteenth century or later, it would not seem too much of a stretch to also take the fifteenth century in account.⁸²

⁸¹ Veja-se Sävborg, *ibidem*: “Furthermore, there is no reason to regard such motifs as expressions of a shift in literary taste brought about by political changes and the rise of new literary genres at the end of the thirteenth century. Such motifs were already essential by 1200 in stories about heroes during the Viking Age, the period where most family sagas and kings’ sagas take place. These were motifs that were popular and used during the “classical” age of saga writing as well as later”.

⁸² ÁRMANN Jakobsson, *The Troll Inside You – Paranormal Activity in the Medieval North*, Punctum Books, 2017, pp. 166-167.

Como vimos, as opiniões da academia dividem-se neste debate, dentro do qual continuam a surgir abordagens inovadoras que iluminam novos caminhos possíveis de tomar para traçar as relações entre as sagas e entender a sua cronologia de produção. Concluímos esta discussão apresentando a perspectiva de Margaret Clunies Ross, a qual defende que a posição generalista de puxar o início da produção de sagas para o final do séc. XII e os seus limites tardios para os sécs. XIV e XV é, embora muito difícil ou impossível de provar em casos específicos, preferível a limitar o fenómeno de escrita ao séc. XIII. Assim, diz:

[...] it seems safest to keep an open mind about the place of any saga on a chronological continuum and to entertain the view that the continuum may well have extended forward in time beyond the early fourteenth century to a somewhat greater extent than many scholars have been willing to accept until recently. However, the possibility that earlier versions of sagas may have existed, in written or in oral form, is a reasonable hypothesis, and not necessarily controverted by the fact that most surviving manuscript versions are from a later period.⁸³

Como conclusão, Margaret Clunies Ross defende que se deve desafiar a visão de um desenvolvimento uniforme das sagas: que de um tipo de saga inspirado no modo hagiográfico, que passa para as sagas de reis, se teria avançado para uma fase central e “clássica” de estilo impessoal e realista, para uma fase pós-clássica de interesse pelo sobrenatural e/ou fantástico. Esta visão geralmente envolve um juízo de valores sobre o mérito literário dos vários tipos de texto, que é demasiado subjectivo e deve ser submetida a escrutínio. É necessário, também, ter cautela com as referências a outro texto que se encontram numa saga: não indica, automaticamente, influência literária ou antecedência de um texto conhecido, pois facilmente a menção poderia ser a uma versão do texto ou até à sua forma “imanente”, e não especificamente à saga na forma em que nos chega⁸⁴.

Assim, Clunies Ross propõe um modelo que permita o desenvolvimento paralelo dos vários subgéneros de saga, com o seguinte comentário: “[...] the different sub-groups of the Icelandic saga are quite likely to have developed alongside one another and in interaction

⁸³ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 59.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 69.

with one another instead of in a single sequence that privileges sagas of Icelanders above all other sub-genres.”⁸⁵

2.2. Os Subgéneros de saga

2.2.1. *Fornaldarsögur* ou “sagas de tempos antigos”

A. Terminologia e *corpus*

As *fornaldarsögur*, ou “sagas de tempos antigos”, constituem o género textual ao qual pertencem algumas das fontes mais significativas para o estudo dos dragões na cultura nórdica. São também chamadas de sagas lendárias ou sagas mítico-heroicas. O termo “*fornaldarsögur*” foi cunhado por Carl Christian Rafn, para a edição de sagas, *þættir* e fragmentos que publicou em 1829-30 intitulada “*Fornaldar sögur Nordrlanda*”⁸⁶ (isto é, “sagas de tempos antigos das terras do Norte”). Esta compilação reunia em si *c.* 30 textos que foram entendidos pelo editor como formando um *corpus* genológico coeso, de sagas focadas em histórias de heróis nórdicos antigos, sugerindo-se uma acção passada num tempo recuado em relação à escrita, mas, também, um ambiente mítico-lendário para os eventos em causa. Esta foi a primeira vez em que o termo foi aplicado a este grupo de textos de diverso estilo e tema, o que não deixa de suscitar objecções à definição, apontando-se, por exemplo, a heterogeneidade do grupo:

[...] there are quite a few arguments against this grouping: some of the narratives are pseudo-historical while others are purely fictional, some are genealogical in their structure while others focus on individuals, some are based on ancient heroic poetry while others seem more inspired by myth, folklore or even continental romance.⁸⁷

No entanto, não se trata de uma compilação aleatória, pois os textos reúnem em comum características suficientes para se argumentar que podem ser tratados como um conjunto de sagas com identidade distinta. A saber: são narrativas sobre um passado distante, antes da cristianização (s. XI) e, até, da colonização da Islândia (final do s. IX); retratam heróis escandinavos lendários; passam-se em territórios pertencentes à mundividência

⁸⁵ *Ibidem*, p. 70.

⁸⁶ RAFN, Carl Christian, *Fornaldar sögur Nordrlanda*, 3 vols., Copenhaga, Popp, 1829-30.

⁸⁷ TORFI, *op. cit.*, 2000, p. 242.

nórdica mais próxima—embora não exclusivamente na Escandinávia, pois os seus heróis viajam muito; têm uma grande predominância do sobrenatural e do maravilhoso nas suas histórias. O título original dado por Rafn à sua compilação—*Fornaldarsögur Norðurlanda*—tem ainda a vantagem de determinar de forma directa a posição relativa destas sagas dentro do *corpus* de sagas no geral, distinguindo-as geográfica e cronologicamente: sagas de tempos antigos e de terras do Norte⁸⁸.

Unidos por estas características-base, estes textos conseguem assim ser agregados sob o conceito de *fornaldarsögur*, que tomou raízes e continua a ser estudado pela academia enquanto género. Na sua organização genológica de sagas (da qual exclui *þættir* e outros textos), Margaret Clunies Ross inclui assim 25 textos sob a categoria *fornaldarsögur*⁸⁹. Torfi Tulinius aponta também 25 sagas e junta-lhes cerca de oito textos ou fragmentos mais curtos como pertencentes a esta categoria⁹⁰. No projecto *Stories for all time: The Icelandic fornaldarsögur*⁹¹, uma base de dados bibliográfica *online*, compilada por Matthew Driscoll e Silvia Hufnagel, juntam-se cinco textos aos 31 que Rafn agrupou originalmente como pertencendo ao género.

Apesar do seu valor literário ter sido menosprezado como um todo, em favor das *íslendingasögur*, actualmente desfavorece-se esta visão. Como noutros géneros de saga, o valor literário é considerado muito variável dentro do *corpus*. Em alguns casos, trata-se de sagas com uma enorme influência e projecção na cultura europeia. A *Völsunga saga*, o mais notório exemplo, trata da lenda do herói Sigurðr, de atestada antiguidade nos poemas éddicos e em inúmeras representações pictóricas da Escandinávia pré-histórica⁹², e foi ainda uma das principais fontes para Wagner em *Der Ring des Nibelungen* (1876). Para além disto, muitas das histórias das *fornaldarsögur* continuaram a ser escritas e desenvolvidas na literatura islandesa, sob a forma de *rímur* (poemas épicos populares após a Idade Média). Quando surgiu o inicial interesse académico pelo estudo das sagas nos sécs XVII e XVIII, os

⁸⁸ *Ibidem*, p. 243.

⁸⁹ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 31.

⁹⁰ TORFI TULINIUS, “Sagas of Icelandic Prehistory (*fornaldarsögur*)” in MCTURK, Rory, *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, p. 448.

⁹¹ “Stories for all time: The Icelandic *fornaldarsögur*” [online], The Arnarnagæan Institute – Department of Nordic Studies and Linguistics - University of Copenhagen, 2019 (disponível em <http://fasnl.ku.dk/bibl.aspx>, a 25/04/2019).

⁹² Para uma discussão sobre alguma da tradição literária e pictórica em torno dos Volsungos, vide *infra*.

estudiosos escandinavos pegaram nas *fornaldarsögur* em primeiro lugar, sob a falsa crença de que constituíam testemunhos válidos do passado distante dos povos escandinavos e germânicos⁹³. Embora o conteúdo de algumas das mais antigas *fornaldarsögur* possa ter derivado de testemunhos lendários sobre situações históricas, não constitui uma base sólida para um estudo historiográfico dos eventos retratados (como a *Völsunga saga*, cujas personagens são provavelmente baseadas em figuras históricas dos sécs. IV-VI). Actualmente, é possível estudá-las principalmente como testemunhos não das épocas retratadas no seu conteúdo, mas daquilo que nos permitem apreender sobre o tempo em que foram escritas, como aponta Hans Jacob Orning: “Legends and fairytales can be used as sources for contemporary attitudes. Then the information in the sagas is not scrutinised for its factuality, but as evidence of the situation in which they were produced.”⁹⁴

Sendo *fornaldarsögur* um termo moderno, estas sagas talvez coubessem dentro de certas designações medievais. Presume-se que as *fornaldarsögur* poderiam ser chamadas de *lygisögur* (“sagas de mentiras”) na Islândia medieval, através do mais conhecido testemunho de recitação de sagas, na saga contemporânea “*Saga de Þorgil e Hafliði*”, exemplo já acima citado⁹⁵, em que o rei Sverrir utiliza esta designação para uma saga contada durante um casamento. De acordo com Clunies Ross, este termo realça o seguinte:

[...] their relative lack of historicity, which, though entertaining, implicitly verges on the mendacious. [...] Although the textual evidence does not allow us to say for sure how widely used terms like *lygisaga* or *skröksaga* [“história fictícia”] were, their presence in the medieval record betrays a cultural sensitivity about the status of fictionality. [...]⁹⁶

⁹³ DRISCOLL, Matthew J., “A New Edition of the *Fornaldarsögur Norðurlanda*: Some Basic Questions” in BAMPI, Massimiliano et FERRARI, Fulvio (eds.), *On editing Old Scandinavian texts: Problems and perspectives*, Trento, Università di Trento, 2009, pp. 71-84.

⁹⁴ ORNING, *op. cit.*, 2015, p. 65.

⁹⁵ Vide supra.

⁹⁶ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 28.

Julga-se que já haveria, num certo nível, consciência da especificidade destes textos, pois encontram-se compilações em manuscritos medievais quase inteiramente compostas por *fornaldarsögur*⁹⁷.

B. Subdivisões

Como foi acima mencionado, agrupados sobre a definição de *fornaldarsögur* estão textos com algumas diferenças entre si. Assim, não é incomum realizar uma subdivisão dentro deste grupo. Hermann Pálsson⁹⁸ e Stephen Mitchell⁹⁹ apontam uma diferença de tema e estilo entre as “lendas heroicas” e os “contos de aventura”. Há ainda quem tenha feito a proposta de, para além destes dois grupos, delinear um grupo de “sagas vikings”, que teriam um foco em expedições guerreiras navais—acabaria, no entanto, por aglutinar em si sagas pertencentes aos dois grupos antes mencionados, que são, apesar de tudo, de mais fácil delimitação.

Nas *fornaldarsögur* que se enquadram na descrição de “lenda heroica”, está-se perante uma pseudo-continuação de tradição heroica germânica, que sobrevive paralelamente na poesia éddica ou em fontes não-nórdicas (como a *Nibelungenlied* e a latina *Gesta Danorum*). Neste subgénero, aliás, é frequente largos excertos de poesia estarem incluídos no meio da história—no entanto, ao contrário das *íslendingasögur* e *konungasögur*, não se trata de poesia skáldica, mas de versos em métrica éddica. Sobre a justificação para esta inclusão, Margaret Clunies Ross assinala:

This exclusiveness is entirely appropriate to their genre as one anchored in Scandinavian prehistory. Eddic poetry, particularly its dominant metre *fornyrðislag*, was considered to be an older verse-form than the main skaldic measure *dróttkvætt*, and, although some poetry found in *fornaldarsögur* was probably of quite recent origin, it purported to be old, and in some cases probably was old, like the subject-matter of the sagas in which it was embedded.¹⁰⁰

⁹⁷ MITCHELL, Stephen, “The Heroic and Legendary Sagas” in BRINK, Stefan et PRICE, Neil (eds.), *The Viking World*, New York, Routledge, 2008, p. 320.

⁹⁸ HERMANN Pálsson, “Fornaldarsögur” in STRAYER, Joseph (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, Nova Iorque, Scribner, 1985, pp. 137-143.

⁹⁹ MITCHELL, *op. cit.*, 2008, p. 319.

¹⁰⁰ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 77.

As histórias destas sagas versam frequentemente sobre várias gerações, como a *Völsunga saga*, que trata a sucessão de indivíduos da família aristocrática dos Volsungos, embora Sigurðr tenha um inegável destaque de entre todos; ou a *Ragnars saga loðbrókar*, que segue o herói epónimo, mas, após a morte deste, continua a história em torno dos seus vários filhos, heróis de seu pleno direito. Trata-se de material lendário semelhante às secções introdutórias de algumas *konungasögur*, que prefaciam as narrativas sobre reis com os heróis lendários que fundam as dinastias (veja-se a *Ynglinga saga*, por exemplo, parte inicial da *Heimskringla* de Snorri). Alguns temas recorrentemente desenvolvidos são o debate entre lealdade e a ambição pessoal, passando as narrativas, por exemplo, pela forma como os heróis lidam com os laços de família e os de casamento (e a tensão que pode surgir entre os vários tipos de compromissos e relações sociais). Frequentemente, a tentativa falhada de equilibrar estas várias dimensões da vida do herói resulta na sua morte trágica.

Na categoria dos “contos de aventura” há um foco individual: a história centra-se num único herói, que embarca numa missão que termina em engrandecimento pessoal, geralmente com um final feliz¹⁰¹. O tom destas sagas é, geralmente, mais cómico e leve do que na categoria das lendas heroicas, não se observando habitualmente traições ou grandes falhas de carácter por parte do protagonista e seus companheiros. O herói defronta na sua jornada vários obstáculos e adversários fantásticos (dragões, inclusive, mas também *trolls*, *berserker* e outros monstros), dado estas histórias serem muito dadas a longas e repetitivas descrições de batalhas. As personagens são, muito frequentemente, tipificadas: o herói é descrito de início como excelente em várias qualidades (ou é uma figura improvável que se revela excelente); repetem-se nas histórias várias figuras-tipo como o “companheiro irmão-de-sangue”, o “velho mentor”, o “anão artífice”, a “princesa raptada”, etc, que se comportam de forma formulaica e cumprem papéis semelhantes nas diferentes sagas. Segundo Hermann Pálsson, assiste-se, nestes textos, a uma recombinação de motivos narrativos, ao longo das demandas dos heróis: “It is with such set pieces that the quest game is played, the essential rules being invariable, though each individual author endeavored to introduce new

¹⁰¹ A *Örvar-Odds saga*, embora possa ser encaixada neste tipo de história, é uma exceção. O herói morre tragicamente no final, como resultado de uma maldição e cumprindo uma profecia, ao fim de uma vida de 300 anos.

combinations and variations of the basic patterns”¹⁰². Geograficamente, a maioria das histórias localiza-se pelo menos parcialmente na Escandinávia e, embora os seus heróis viajem muito em várias direcções, nunca vão para a Islândia, demarcando-se também assim temporalmente a idade da lenda do tempo da escrita. Na descrição de lugares estrangeiros, pode-se observar uma aquisição e reprodução de saber enciclopédico medieval por parte dos autores das sagas. Também os lugares onde se passa a acção parecem ser tipificados, *e.g.*, na maior parte dos “contos de aventura”, a história termina num banquete no salão de um castelo.

Algumas das *fornaldarsögur* desta última categoria assemelham-se bastante, em termos formais, às sagas de cavalaria (ou romances) autóctones, sobre as quais mais falaremos abaixo. Ambas frequentemente se focam em jovens heróis que iniciam uma missão em recuperação de um reino injustamente perdido ou em busca de noiva, com uma estrutura narrativa formulaica e preenchida com motivos repetitivos. Para amostra, veja-se o paradigmático estudo realizado por Marianne Kalinke em torno da missão nupcial ou “bridal quest”, que aponta exemplos em tudo semelhantes em ambos os subgéneros de saga¹⁰³. Tanto nas *fornaldarsögur*, sagas lendárias, como nas sagas de cavalaria, há um foco na ficcionalidade e na aventura, muitas vezes em lugares exóticos. No entanto, as sagas de cavalaria (*riddarasögur*) possuem geralmente heróis não-nórdicos e uma ausência de foco no contexto escandinavo ou no passado germânico—as histórias decorrem num mundo cavaleiresco quase completamente desligado do real, pelo que se diferenciam enquanto género das *fornaldarsögur*.

C. O mundo das *fornaldarsögur*—o sobrenatural e o maravilhoso

Quanto ao preenchimento temático, as *fornaldarsögur* agregam conteúdo literário de variada origem: muito do material reunido pelos redactores das sagas proviria da tradição oral da Escandinávia pagã; algum, da memória da experiência do dia-a-dia da Era Viking—ou, mais certamente, da representação que desta se fazia, dado que a Era Viking houvera terminado já há vários séculos, pela altura da fixação escrita destes textos. Destacamos que

¹⁰² HERMANN Pálsson, “Fornaldarsögur” in STRAYER, Joseph (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, Nova Iorque, Scribner, 1985, p. 139.

¹⁰³ KALINKE, Marianne, *Bridal-quest Romance in Medieval Iceland*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1990.

é importante não generalizar o material das “sagas de tempos antigos”, como inicialmente se fez no séc. XIX, enquanto expressão de uma unívoca tradição oral germânica pré-cristã, mesmo quando se trata de representações de heróis lendários ou cenas mitológicas. Nas sagas lendárias é possível encontrar lado a lado motivos e narrativas retiradas da mitologia nórdica e outros extraídos do saber e literatura clássicos, transmitido através da cultura erudita eclesiástica. A glorificação do herói germânico convive também com heranças da literatura de corte europeia vernacular. Estes “implantes” temáticos penetram no mundo literário nórdico por via da crescente monarquização da organização política no norte da Europa, seguindo modelos europeus ocidentais, e acompanhante implementação de uma sociedade de corte (não na Islândia, mas nas monarquias escandinavas, evidentemente) com correspondente expressão cultural e literária. No entanto, desta heterogeneidade de matéria literária surge um estilo relativamente coerente: “[...] heterogeneous as the ingredients are, the style and narrative technique are, with certain exceptions, remarkably consistent throughout the corpus.”¹⁰⁴

É assim que, por exemplo, na *Egils saga einhenda og Ásmundar berserkjabana* (“*Saga de Egil maneta e de Ásmund matador-de-berserker*”), a descrição de um gigante deriva do episódio de Polifemo na epopeia homérica, que terá chegado à Islândia numa versão latina. Na saga lendária, o herói Egill *einhendr* é feito prisioneiro na gruta de um gigante, onde este também guarda o seu rebanho. Para escapar, Egill cega o gigante e envolve-se numa pele de cordeiro, de modo a esgueirar-se pela entrada enquanto o gigante põe as ovelhas a pastar¹⁰⁵. Embora este “transplante cultural” possa causar alguma estranheza, Hermann Pálsson e Paul Edwards afirmam:

[...] in the world of *Egil and Asmund*, there is nothing incongruous about this Greek legend. The authors of the Icelandic romances were eclectic; they gathered their materials freely from myth and romance, folklore, fragments of history, old heroic tales – wherever they could be found.¹⁰⁶

¹⁰⁴ HERMANN Pálsson, “Fornaldarsögur” in STRAYER, Joseph (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, Nova Iorque, Scribner, 1985, pp. 137-138.

¹⁰⁵ *Egils saga einhenda* 10 in PÁLSSON, Hermann et EDWARDS, Paul, *Seven Viking Romances*, London, Penguin Books, 1985, pp. 242-244.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 10.

De facto, as *fornaldarsögur* pautam-se pela presença abundante e variegada de elementos que poderíamos classificar como escapando à esfera do real. Trolls, anões e gigantes aparecem recorrentemente nas histórias, com funções variadas e representados de forma diversa. Dado no cerne deste trabalho estarem, precisamente, dragões, será importante explorarmos brevemente as formas em que é tratado este “Outro Mundo”¹⁰⁷ nos subgéneros de saga em análise.

A terminologia utilizada para descrever o “Outro Mundo”, por muitas vezes a tomarmos por óbvia, pode ser enganadora e deve ser cuidadosamente considerada. Utilizemos um exemplo de como o cuidado com a terminologia para estas matérias pode ser uma preocupação importante na escolha e tratamento de um objecto de estudo. Num dos seus trabalhos, relativo à evolução dos monstros na literatura nórdica antiga, Kathryn Hume faz uma distinção entre dois tipos de criaturas e eventos dentro dos acontecimentos “sobrenaturais” das sagas:

I propose to concentrate on a narrow range of supernatural phenomena, those I call “fictional”. Medieval Icelanders would have known people who claimed second sight; some may even have known “witches” and “wizards”. Saga use of easily rationalized magic—true dreams, rune spells, weather magic, and the like—and of uncanny folk cannot therefore safely be distinguished from realism. **But we can presume that neither the authors nor the audience had seen dragons, giants, or draugar.**¹⁰⁸

Apesar de o objectivo de Hume não ser a análise destas categorias *per se*, e de o seu artigo constituir um contributo importante para o estudo dos monstros na literatura nórdica, observemos a última frase do excerto para relevar um problema metodológico presente. Podemos, num sentido literal, presumir que nenhuma das pessoas mencionadas viu um desses seres; mas não podemos presumir com toda a certeza que não acreditariam neles. Na sua

¹⁰⁷ “In many cases, the encounters with the supernatural take place in a supernatural dimension, a different world, and for convenience, we sometimes refer to the realm of supernatural beings and events, that is, the setting of supernatural motifs of various types, collectively as «the Other World»” in AÐALHEIÐUR Guðmundsdóttir, “The Other World in the Fornaldarsögur and in Folklore” in SÄVBORG, Daniel et Karen Bek-Pedersen (eds.), *Folklore in Old Norse—Old Norse in Folklore*, Tartu, University of Tartu Press, 2015, p. 15.

¹⁰⁸ HUME, Kathryn, “From Saga to Romance, the Use of Monsters in Old Norse Literature” in *Studies in Philology* vol. 77 no.1, University of North Carolina Press, 1980, pp. 2-3 [negrito meu].

delimitação do objecto de estudo, embora seja legítima a preocupação em não analisar da mesma forma todas as instâncias de magia ou de criaturas não-reais, Hume presume conseguir delimitar à partida a linha entre aquilo que seria considerado real ou fictício pelos próprios islandeses medievais, colocando longe do “realismo” de estilo a presença de criaturas que sabe não existirem na realidade, com base nas próprias concepções da autora. Julgar que uma representação, *e.g.*, de um *draugr*, seria necessariamente a representação de um fenómeno fictício é problemático, dado estes seres (ou modalidades semelhantes de mortos-vivos) marcarem presença por vezes em sagas de estilo “realista”. Nada nos indica que seria um elemento imperativamente entendido como ficcional na narrativa pelos islandeses medievais¹⁰⁹.

A questão da crença também é sublinhada noutra comum categorização para este tipo de fenómenos: o “sobrenatural” e o “fantástico” são habitualmente utilizados para falar deste tipo de elemento narrativo. Else Mundal separa estes dois conceitos consoante a sua relação com o “real” e o “natural” no seu contexto literário. Assim, o “sobrenatural” lida com seres e fenómenos que não estão sujeitos às leis naturais, sendo, no entanto, considerados como parte integrante do real. O fantástico, por outro lado, é aquilo que não pertence ao mundo experienciado, mas sim à imaginação ou fantasia¹¹⁰.

No entanto, a linha que separa estas duas categorias é de difícil demarcação na literatura nórdica medieval, podendo haver seres que tanto caem facilmente num dos campos como no outro, consoante a representação em análise. Else Mundal, constatando a alteridade desta mundividência em relação à nossa, está disposta a incluir na categoria do sobrenatural

¹⁰⁹ Sobre um encontro de um grupo de homens com um troll, que avistam à distância, descrito na *Sturlunga saga*, Ármann Jakobsson diz-nos: “How could these men understand a troll? They accept it as an other which they fear and they cannot imagine knowing it. Why is the troll not described? Possibly it is too distant, a black shape in the night. How then do they know it is a troll? One suspects their own feelings told them so. They are afraid, that is how they know. The troll is danger; what is not dangerous and feared cannot be a troll.” in *The Troll Inside You – Paranormal Activity in the Medieval North*, Punctum Books, 2017, p. 19. O autor pretende ilustrar como poderá surgir a imagem do troll no imaginário nórdico medieval e qual a sua significância, partindo de um contraste do humano/civilizado/conhecido com o desumano/selvagem/desconhecido. A percepção de um encontro sobrenatural, mesmo que as explicações físicas pudessem ser encontradas, pode assim ser admitida dentro da realidade dos homens, refletindo certos aspectos da sua mentalidade.

¹¹⁰ MUNDAL, Else, “The Treatment of the Supernatural and the Fantastic in Different Saga Genres” in MCKINNELL, John et al (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August, 2006*, Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies - Durham University, 2006, p. 718.

vários seres que actualmente sabemos fictícios, mas que poderiam ser entendidos como parte da realidade:

It may, for instance, be difficult to decide whether trolls or giants should be regarded as supernatural beings or fantastic beings. The attitude towards such beings, or the belief in them, may be decisive. [...] Other examples of beings which probably could be counted among both supernatural and fantastic beings are the dragons. There can be little doubt that dragons found in the legends of the Church (in *heilagra manna sögur*) are supernatural beings since they are representations of the Devil.¹¹¹

Na mundividência nórdica medieval pressupõe-se algum nível de crença em dimensões da realidade que estariam além da experiência quotidiana—inclui-se nisto a crença em milagres, nos mortos retornados e em certas figuras do folclore como trolls, videntes ou feiticeiras que seriam, portanto, eventos e seres sobrenaturais. Mundal reconhece, inclusive, que têm um lugar necessário na literatura “realista” nórdica:

In the Old Norse culture, the combination of realistic and the supernatural was in a way a logical combination. [...] Realism which mirrored a society where the belief in the supernatural was important would have to include the supernatural in some way.¹¹²

No entanto, as fronteiras entre aquilo que era entendido como real ou não, nem sempre nos são claras, sendo que determinar se existiria crença ou descrença num determinado tipo de ser constitui um obstáculo por vezes inultrapassável para o leitor contemporâneo das sagas, e um esforço infrutífero. Aðalheiður Guðmundsdóttir aponta como a própria utilização do termo “fantástico” pode ser problemática para o estudo da literatura medieval no geral e nomeadamente para as sagas:

The “fantastic” has been defined as something that cannot exist and cannot or could not have happened from the perspective of modern man [...]; it is therefore not the

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, p. 721. Cf. a opinião semelhante de Fulvio Ferrari: “[The presence of the supernatural] is a necessary component of the fictional world projected by the text, as well as of the world perspective shared by the author and his audience.” in “Ögmundr: The Elusive Monster and Medieval «Fantastic» Literature” in RUGGERINI, Maria Elena (ed.), *Studi Anglo-Norreni in Onore di John S. McKinnel “He hafað sundorgecynd”*, Cagliari, CUEC, 2009, p. 367.

most suitable term in medieval studies, even if it is encountered increasing frequently, not least since the 13th International Saga Conference in 2006: *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles*.¹¹³

A utilização do termo “maravilhoso” poderá ser preferível a “fantástico” para a literatura medieval, dado não definir os eventos com base na sua credibilidade aos olhos de um observador subjectivo—seja este um observador moderno com uma perspectiva anacrónica; ou um observador medieval, cuja perspectiva é para nós, a partir de certo ponto, inalcançável—, mas focar-se na natureza do fenómeno nos textos. Observando as categorias medievais, na Europa ocidental (principalmente nos sécs. XII e XIII), para fenómenos deste tipo, Jacques Le Goff rejeita a aplicação de “fantástico” para a literatura medieval e apresenta a categoria do “maravilhoso” (correspondendo ao *mirabilis* do latim medieval) como um sobrenatural neutro e livre de moralização, geralmente enraizado nas crenças de tempos pré-cristãos. O maravilhoso melhor definiria o que geralmente é chamado de “fantástico”¹¹⁴. O maravilhoso posiciona-se entre as duas categorias do sobrenatural medieval (*supernaturalis*), divididas de forma maniqueísta: o “mágico” (*magicus*), magia que manipula a natureza e exercida por agentes que não Deus, à qual é atribuída crescentemente uma carga negativa, sendo associada às forças do mal; e o *miraculosus*, o sobrenatural cristão, com o “milagre” no seu centro e Deus como agente ulterior da acção sobrenatural. Embora estas duas categorias de acção sobrenatural sejam semelhantes, a diferença está principalmente em quem as opera, sendo a última considerada legítima na mundividência cristã e a primeira condenável. No maravilhoso caberiam todo um conjunto de seres que nem sempre se podem atribuir directamente a uma origem divina ou demoníaca, como as heranças do imaginário pré-cristão, as crenças folclóricas ou populares e ainda os relatos de povos monstruosos distantes, que poderiam ser encontrados na periferia do mundo (*e.g.*, cinocéfalos, ciápodas e blémios). Para os monstros, a resposta de Agostinho de Hipona foi de que, existindo, teriam necessariamente de ser criaturas de Deus¹¹⁵.

¹¹³ ADALHEIDUR, *op. cit.*, 2015, pp. 19-20.

¹¹⁴ LE GOFF, Jacques, “O maravilhoso no Ocidente medieval” in *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, pp. 45-55.

¹¹⁵ Como refere Arngrímur Vídalín: “These monsters became extremely popular, prompting St. Augustine among others to find a solution to the problem they posed to the Christian worldview. St Augustine’s answer was [...]: that monsters, should they exist, must be, as all other creatures, created by God. This became the default explanation in the Middle Ages, re-iterated by St Isidore in his *Etymologiae* in the 7th Century, and

Também o termo “sobrenatural”, no entanto, tem sido alvo de críticas no âmbito dos Estudos Nórdicos e da sua aplicação aos eventos e criaturas das sagas. Principalmente por parte da academia islandesa, tem sido apoiada a ideia de que há uma inadequação base do termo ao objecto de estudo a que geralmente se pensa aplicá-lo. Ármann Jakobsson critica o facto de “sobrenatural” se apoiar de base na definição de “natural” e do que está para além ou superior a este, ao invés de fazer parte do “natural”. Ármann define a sua preferência pelo termo “paranormal”, que diz estar menos rodeado de conotações negativas e centrar-se na experiência humana, descrevendo o que está fora do normal ou esperado desta¹¹⁶. A vantagem seria estudar estes fenómenos a partir do seu ponto de origem último, segundo Ármann:

The focus has to be on the human who experiences the paranormal and our starting point cannot be situated outside of the human psyche. Whatever their differences and similarities, trolls, giants, dwarves and ghosts never really belong to the animal kingdom but to the humans who see and feel them.¹¹⁷

Ainda quanto ao “sobrenatural”, Arngrímur Vídalín defende que há duas perspectivas vigentes: ou entendê-lo numa perspectiva moderna como aquilo que não pertence ao mundo real e não pode, portanto, existir na realidade; ou na perspectiva medieval, como aquilo que existe acima da natureza, poderes maiores de origem divina ou demoníaca (como enumerados por Le Goff, tal como citámos acima). À primeira perspectiva, Arngrímur aponta a crítica de que é vaga e anacrónica, utilizando um entendimento moderno da realidade objectiva para analisar a realidade social medieval. A segunda, embora correcta para o teólogo, historiador das ideias ou folclorista, afasta de estudo alguns dos monstros e fenómenos que habitualmente, por intuição terminológica, a academia inclui no “sobrenatural”¹¹⁸. Rejeitando o termo “fantástico” em absoluto nas suas várias concepções, Arngrímur prefere o termo “paranormal”, que define da seguinte forma:

propagated from there all over Europe and all the way to Iceland [...]” in “Some Thoughts on the Supernatural, the Fantastic and the Paranormal in Medieval and Modern Literature” in KUUSELA, Tommy et Giuseppe Maiello, *Folk Beliefs and Traditions of the Supernatural*, Copenhagen, Beewolf Press, p. 15.

¹¹⁶ ÁRMANN Jakobsson, “The Taxonomy of the Non-existent: Some Medieval Icelandic Concepts of the Paranormal” in *Fabula* 54, De Gruyter, 2013, p. 199.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 207.

¹¹⁸ ARNGRÍMUR, *op. cit.*, 2016, pp. 8-10.

“The paranormal” may be understood as that which is out of the ordinary, that which threatens the boundary of the explicable, that which lies outside of normal experience. The paranormal does not imply a belief or lack of belief in the phenomena it is used to describe; it does not impose on the subject a cultural or anachronistic layer of meaning, even though it is a modern term and is a very self-conscious one at that. Thus dragons are paranormal, regardless of their characteristics, trolls and ghosts are paranormal, and so are magic, miracles, and demonic activity. Monsters are paranormal because they are not frequently encountered. Instead of arguing over modern notions of demarcation such as the rather meaningless supernatural/fantastic dichotomy, it is both possible and feasible instead to seek understanding of paranormal encounters in historical or legendary texts.¹¹⁹

A proposta de “paranormal”, então, consistiria na utilização de um termo mais lato, no qual cabe qualquer fenómeno que saia da experiência “normal”, não preocupado em determinar uma origem extra natura ou a presença do factor “crença”. O termo parece, de facto, ter as suas vantagens e tem ganho alguma tracção na academia dos Estudos Nórdicos¹²⁰. Ao contrário de “sobrenatural”, que sofre do problema de ter duas definições, uma moderna e a outra medieval, “paranormal” é um termo de cunho indubitavelmente moderno que se poderá adequar ao estudo das matérias enunciadas no contexto medieval.

Contudo, podemos perguntar-nos se o referencial do “normal” não traz também consigo os seus próprios problemas. Daniel Sävborg aponta-o, destacando que existem animais reais que estariam completamente fora da experiência normal de determinado povo; por outro lado, podem incluir-se criaturas consideradas “normais” que não são reais. O termo inclui fenómenos muito diversos, podendo, apesar de tudo, ser útil se o seu foco for o “não-

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 22.

¹²⁰ Veja-se o iminente volume *Paranormal Encounters in Iceland 1150-1400*, editado por Ármann Jakobsson e Miriam Mayburd, a publicar pela editora De Gruyter em 2020, que contará com artigos de estudiosos de várias nacionalidades (ÁRMANN Jakobsson et MAYBURD, Miriam (eds.), *Paranormal Encounters in Iceland 1150-1400*, Berlim, De Gruyter, 2020 [no prelo]). No entanto, o uso de “paranormal” não é ainda generalizado: veja-se, por exemplo, a denominação de um dos painéis da 17ª *Saga Conference* como “The Supernatural”, embora alguns dos participantes tenham optado pela adopção de “paranormal” nas suas comunicações, e.g., MERKELBACH, Rebecca, “Breaking Binaries, Collapsing Categories: Paranormal Heroes in the «Post-Classical» Sagas of Icelanders”, comunicação apresentada na *17th International Saga Conference*, The Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies/the University of Iceland Centre for Medieval Studies/Snorrastofa, Reykjavík/Reykholzt, 15 Agosto 2018.

explicável”¹²¹. Sävborg, pelo seu lado, defende a utilização de “sobrenatural” com base na definição medieval do termo, considerando que o termo não é assim tão problemático e que deve ser aplicado quando houver magia envolvida, *i.e.*, quando se quebrar as leis da natureza. Defende que a maioria dos seres do imaginário nórdico, como os trolls, os elfos e os *draugar*, estão ligados à magia de diversas maneiras—invisibilidade, causar mal à distância (*maleficium*), etc—e que, portanto, podem ser designados com esta expressão. Os feiticeiros e bruxas, humanos mágicos, não seriam de natureza sobrenatural em si, mas tendo aprendido estas artes participam do sobrenatural. O autor aplica esta categoria principalmente nos subgéneros de saga que classifica como sendo de intenção realista, argumentando que nestes as criaturas sobrenaturais aparecem e são interpretados de formas muito específicas: “One characteristic of most of the magically connected supernatural beings is that they appear preferably in liminal time or space and during bad perceptual conditions. They rouse fear, curiosity and doubt, and they are not taken for granted.”¹²² No entanto, o aparecimento em condições liminais, envolto em mistério, não é geralmente utilizado no mundo das *fornaldarsögur* e subgéneros de saga semelhantes. Neste tipo de literatura, o mais comum é que o monstro (ou ser estranho) seja entendido como real, mas relegado para as periferias, ou apresentado sem assombro num mundo no qual tudo é possível, pelo que para estas criaturas Sävborg utiliza o termo “exótico” ou “fantástico”. Embora adiramos firmemente ao termo “maravilhoso” para este último tipo de aparições nos textos, as considerações de Sävborg mostram a adequação de “sobrenatural” aos seres especificamente mágicos. O seu argumento tem também o valor de referir as diferenças de representação das criaturas e eventos entre subgéneros, uma tendência verificável em termos gerais.

Os subgéneros de saga, por problemáticas que possam ser as suas fronteiras, transmitiriam, até certo ponto, um nível de expectativa quanto ao seu conteúdo aos leitores¹²³,

¹²¹ SÄVBORG, Daniel, “Are the Trolls Supernatural? Some Remarks on the Terminology for Strange Beings in Old Norse Literature” in *Annali - Sezione Germanica (Nuova serie)* XXVI 1-2, Napoli, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, 2016, pp. 120-121.

¹²² *Ibidem*, p. 125.

¹²³ “There is a consensus among scholars of Old Norse literature that medieval audiences knew different kinds of literature and would thus probably have had different attitudes towards individual genres or categories. According to Torfi H. Tulinius, the audience of the *fornaldarsögur* expected to hear about supernaturally strong characters acting in a world of wonders, while the audience of, for example, *Sturlunga saga* [uma “saga contemporânea”], expected to hear about characters similar to themselves in nature and living in the same world (2000:250).” in AÐALHEIÐUR, *op. cit.*, 2015, p. 21.

algo que se reflecte não tanto na presença, ou não, de sobrenatural, mas na forma como este é apresentado. Se nas *íslendingasögur* e textos “realistas”, muitas vezes, o maravilhoso coexiste com o real, por outro lado as suas aparições são geralmente marcadas por uma aura de mistério e assombro. Os acontecimentos causam inquietação ou não são entendidos pelos humanos que os presenciam, havendo um cuidado por parte do autor em transmitir o quão inusuais, preocupantes, ou até difíceis de interpretar são estas presenças. No caso de objectos mágicos, procura-se, além disso, estabelecer um nexo de causalidade para as suas propriedades.

No mundo das *fornaldarsögur*, no entanto, o sobrenatural e o maravilhoso são geralmente esperados e não há um contraste marcado entre estes e as ocorrências mais quotidianas. O herói não se assombra, geralmente, perante uma criatura mágica ou um monstro, tal como não se assombra ao encontrar um exército inimigo, embora algumas das descrições possam estar mais carregadas de um certo peso imagético do que outras. Como refere Else Mundal, o sobrenatural ocorre em ambos os subgéneros, mas com representações diferentes:

[...] an important difference between the genres is that there is a stronger tendency in the sagas of Icelanders than in the *fornaldarsögur* to emphasize the line of demarcation between the natural and the supernatural. The difference, however, is one of degree. [...] Supernatural beings that appear in dreams in realistic literature also appear in dreams in non-realistic literature, and supernatural beings that are often or normally visible, for instance the living dead, are so regardless of type of literature. However, the sagas of Icelanders will normally underline the idea that the supernatural is something unusual more strongly than the *fornaldarsögur*. [...] The supernatural seems to be more frightening in the realistic than in the non-realistic saga genres, and the fearful and sinister atmosphere caused by the appearance of the supernatural contributes greatly to the emphasizing of the line of demarcation between the normal and the supernatural world¹²⁴

¹²⁴ MUNDAL, *op. cit.*, pp. 723-724.

Assim, nas *fornaldarsögur*, o confronto com o sobrenatural pode ocorrer sem qualquer aviso e de forma constante ao longo de uma saga, sendo uma parte importante daquilo que demarca o herói do homem comum:

In the *fornaldarsögur*, what we may call—and have referred to as—“The Other World” becomes part of the hero’s action zone and is usually inhabited by forces that he must confront and conquer. One of the functions of this world is thus to enable the hero to attain a higher level of achievement or development, entering the ranks of the superhuman and rendering his deeds worthy of perpetual memory.¹²⁵

Num ensaio recente, Daniel Sävborg volta a abordar a questão das diferenças de representação do sobrenatural, comparando representações nas *íslendingasögur* com as das *fornaldarsögur*. Sävborg destaca duas formas de representar o sobrenatural, diferenciadas pela bidimensionalidade ou unidimensionalidade dos mundos narrativos dos textos, ou seja, respectivamente, se entre o sobrenatural e o mundo quotidiano há uma fronteira e se destaca a diferenciação dos fenómenos, ou se o sobrenatural é entendido pelas personagens e pelo narrador do texto como comum e não surpreendente¹²⁶. Embora uma dicotomia tenha sido apontada entre representações unidimensionais em subgéneros de saga não-realistas e bidimensionais em subgéneros realistas, a questão não se pode resumir a isto, pois apesar de existir uma tendência, representações de ambos os tipos surgem nos dois tipos de subgéneros—e, por vezes, as atitudes perante o sobrenatural variam mesmo dentro de cada texto. Em várias *íslendingasögur* tradicionalmente respeitadas como realistas e “clássicas”, e.g., a *Njáls saga*, surgem episódios com dragões representados unidimensionalmente. Explorando o caso das *íslendingasögur*, “clássicas” e “pós-clássicas” (como definimos acima), Sävborg propõe que o factor “distância em relação à Islândia” pode ter tomado um papel importante na decisão autoral sobre que forma dar à sua representação. Assim, o autor diz:

I wish to claim that the closer to the vicinity of the narrator/author, the greater need there was to mark two-dimensionality. Meetings with trolls were not normal in the

¹²⁵ ADALHEIDUR, *op. cit.*, 2015, p. 23.

¹²⁶ SÄVBORG, Daniel, “The Icелander and the Trolls—The Importance of Place” in IDEM et VALK, Ülo (eds.), *Storied and Supernatural Places - Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, Helsinki, Finnish Literature Society, 2018, pp. 194-197.

author's own environment, even though he certainly believed they existed there. Thus it was necessary to mark the non-normal, the unnatural. But in foreign lands, on the other hand, it was different. There such beings could, from an Icelandic's perspective, very well be quite normal, natural [...] Strange beings were also described as natural in the foreign lands in the learned literature that was available in Iceland.¹²⁷

Não consideramos que esta seja uma teoria universalmente aplicável às representações do sobrenatural, mesmo dentro das *íslendingasögur*. No que diz respeito à justificação do sobrenatural quando ocorrendo dentro do mundo conhecido pelos autores, parece haver algum mérito, embora evidentemente, o mundo conhecido pelo islandês medieval não se resumisse à Islândia: a Noruega (onde ocorre um encontro com um dragão na *Gull-Póris saga* que Sävborg descreve como unidimensional) e o resto da Escandinávia não seriam, provavelmente, desconhecidos quer dos autores das sagas, quer das pessoas com quem estes lidariam. No entanto, o factor distância foi já apontado por vários autores, e parece ser verificável frequentemente, no que diz respeito ao universo narrativo dos heróis das sagas. Mesmo quando se encontra tendencialmente a chamada unidimensionalidade pode acontecer que o encontro com o maravilhoso seja geograficamente deslocado para marcar a fronteira com o mundo “normal”. Segundo Mundal, a aparição de sobrenatural e maravilhoso parece aumentar em proporção com a distância espaço-temporal: “It is no doubt true that fantastic—and supernatural—elements are much more frequent in texts which tell about events that happened long ago and far away than in stories from the author's own time and environment.”¹²⁸. Este poderá ser um motivo pelo qual, por exemplo, nas *íslendingasögur* o sobrenatural parece marcar presença mais assídua que nas *samtíðarsögur*, embora ambas se situem na Islândia¹²⁹.

Nas *fornaldarsögur*, as histórias passam-se geralmente no passado pagão e nunca na Islândia, o que facilitaria a proliferação do sobrenatural e maravilhoso, como diz Clunies Ross:

¹²⁷ SÄVBORG, *op. cit.*, 2018, p. 203.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 720.

¹²⁹ Mundal destaca, no entanto, que o assunto não pode ser resumido a esta questão, sendo mais complexo do que parece—envolve também factores tais como as diferentes funções das obras literárias em causa. Acrescenta ainda que a representação do paranormal não é tão distinta entre os dois subgéneros como durante muito tempo foi afirmado. Vide *ibidem*, pp. 720-721.

The prevalence in *fornaldarsögur* of beings and events from beyond the world of the everyday is another indication of these narratives' chronological setting at a time before the settlement of Iceland and, importantly, when Scandinavia was still pagan. Before the powers of Christendom could eradicate the dangerous illusions and manifestations of Satan, these devilish forces had free rein. [...] These beings are either explicitly or implicitly interpreted as demonic and capable of creating illusions of pagan deities and their powers, as well as various kinds of magical illusions.¹³⁰

Nas sagas lendárias, a deslocação destes fenómenos é também geográfica e pode tomar várias formas, sendo o maravilhoso frequentemente colocado nas fronteiras do mundo conhecido, *i.e.*, geralmente os limites da Escandinávia a Este (tal como na Idade Média se colocava no Oriente o Paraíso terrestre e muitas outras maravilhas) ou Norte, como na *Ketils saga hængs*, em que os dragões e gigantes surgem quando o herói epónimo se afasta da casa do seu pai em Hrafnista para o extremo setentrional. Alguns territórios reais e outros fictícios cumpriam regularmente esta função, como Jötunheimar ("Terra dos Gigantes") ou zonas em torno do Báltico e do que seria a moderna Rússia, como Bjarmaland (identificada, possivelmente, com a zona da Pérmia). Também a Finlândia será frequentemente palco de eventos e personagens sobrenaturais, havendo uma razão histórica para isto, pois os Sámi eram frequentemente representados nas fontes nórdicas como feiticeiros, devido às suas práticas religiosas xamanísticas, que terão tido algum nível de influência no desenvolvimento da religião pagã escandinava¹³¹. Por outro lado, a acção sobrenatural poderia ser deslocada para um sítio específico da acção da saga, demarcado na paisagem, como uma gruta ou um monte tumular (como na *Göngu-Hrolfs saga*, em que o herói encontra mortos-vivos e elfos em vários montes tumulares), onde o contacto com seres sobrenaturais seria facilitado.

Muitas vezes é impossível delimitar de forma precisa quando estamos defronte de seres sobrenaturais ou humanos. Há humanos, como as profetisas e videntes, que participam do sobrenatural, assim como guerreiros que após a morte se levantam no túmulo para assombrar o protagonista ou intervir de alguma forma na narrativa. Este tipo de eventos não precisa de ocorrer fora dos territórios centrais dentro do mundo dos protagonistas. Voltando

¹³⁰ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2012, p. 78.

¹³¹ Poderão, por exemplo, ter tido influência nas características xamanísticas com que Snorri Sturluson representa Óðinn na sua *Edda* (vide LINDOW, *op. cit.*, pp. 24-25).

à *Göngu-Hrólfs saga*, veja-se a personagem Grímr, dotada de artes mágicas e de uma natureza incerta, com origem provavelmente sobrenatural, mas que não habita numa caverna, fazendo parte do grupo de companheiros leais de um rei¹³².

O sobrenatural e o maravilhoso são presenças constantes nas *fornaldarsögur*, comparecendo tanto criaturas provindas do imaginário letrado cristão (e, conseqüentemente, também do imaginário greco-romano), como seres específicos do contexto germânico-escandinavo, desde monstros do folclore aos velhos deuses escandinavos—Óðinn é uma aparição frequente, mas nem sempre benfazeja. As representações dos deuses podem ser negativas, projectando-se a visão cristã dos autores das sagas nos actos dos heróis pagãos. Os deuses podem, no entanto, intervir no destino dos heróis de forma tanto danosa como favorável.

Quanto à volatilidade dos deuses, damos o exemplo da *Völsunga saga*. Óðinn, de quem a família dos Volsungos descende, aparece várias vezes, sem se identificar como tal, disfarçado sob a forma de um velho misterioso. Cedo na saga, o rei Sigmundr, na sua velhice, luta numa batalha contra um exército invasor que, em número, ultrapassa largamente as suas próprias forças. No entanto, nenhuma arma o tocava e o rei causou inúmeras mortes entre os inimigos, por conta da sua espada Gramr (a qual Sigmundr tinha arrancado de uma árvore onde tinha sido cravada por Óðinn, na sua juventude). Assim, apesar da desvantagem numérica, o seu exército levava a sua avante. A sorte muda após a intervenção de uma figura que facilmente reconheceremos como Óðinn, por portar os atributos físicos típicos do deus:

Ok er orrosta hafði staðit um hríð, þá kom maðr í bardagann með síðan hött ok heklu blá. Hann hafði eitt auga ok geir í hendi. Þessi maðr kom á mót Sigmundi konungi ok brá upp geirinum fyrir hann. Ok er Sigmundr konungr hjó fast, kom sverðit í geirinn ok brast í sundr í tvá hluti. Síðan sneri mannfallinu, ok váru Sigmundi konungi horfin heill, ok fell mjök liðit fyrir honum. [...] Í þessi orrostu fell Sigmundr konungr [...].

[Now when the battle had gone on for some time, a man who had on a black coat and a hat coming down low over his face entered the fray. He had but one eye and in his hand he held a spear. The man advanced towards king Sigmund, raising the spear to

¹³² Sobre esta personagem falaremos ainda, vide infra.

bar his way, and when King Sigmund struck fiercely, his sword hit against the spear and snapped in two. After this the balance of casualties shifted: King Sigmund's good luck had turned and his losses were heavy. [...] In this battle King Sigmund fell [...]]¹³³

A intervenção de Óðinn demonstra a retirada do seu apoio a Sigmundr, simbolizada ao facilitar a quebra da sua espada e catalisando a sua derrota e morte. No entanto, é também Óðinn que aconselha o filho de Sigmundr, o guerreiro Sigurðr, prestes a realizar o feito que o tornaria num herói lendário, quanto à melhor forma de enfrentar o dragão Fáfnir. Óðinn salva a vida ao Volsungo dando-lhe um conselho mais apurado do que o que tinha fornecido Reginn, o anão ferreiro e pai-adoptivo de Sigurðr, que esperava que este morresse na empresa. Veja-se:

Sigurðr gerði grof eina. Ok er hann er at þessu verki, kemr at homum einn gamall maðr með síðu skeggi ok spyrr hvat hann gerir þar. Hann segir. Þá svarar inn gamli maðr, “Þetta er óráð. Ger fleiri grafar ok lát þar í renna sveitann, en þú sit í einni ok legg til hjartans orminum. Þá hvarf sá maðr á brottu. En Sigurðr gerir grafar eptir því sem fyrir var sagt.

[Sigurd dug a pit, and while he was about this an old man with a long beard came up to him and asked him what he was doing there. He told him. “That’s ill-advised,” the old man then replied. “Dig other pits and let the blood¹³⁴ run into them—you are to sit in one and stab the dragon to the heart.” Then the old man vanished, and Sigurd dug the pits as he had been told.]¹³⁵

Como se verá na saga, a fugaz intervenção de Óðinn fará com que o desfecho do episódio seja positivo para Sigurðr, pois, devido aos vários fossos escavados, o veneno escorre para longe e não o atinge. O herói mata o dragão com a espada do seu pai, reforjada por Reginn. Assim, o deus intervém na vida dos membros da linhagem dos Volsungos por diversas vezes, distribuindo ou retirando o seu favor e alterando o curso da narrativa.

¹³³ *Völsunga saga* 11-12 in FINCH, R.G. (ed./trad.), *Völsunga saga*, London, Nelson, 1965, p. 19.

¹³⁴ A tradução literal da palavra nórdica antiga *sveiti* é “suor”. No entanto, trata-se de uma metáfora poética para “sangue”, utilizada frequentemente nas sagas e no que diz respeito aos dragões. Vide “sveiti” in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o77559>, a 20/10/2019).

¹³⁵ *Völsunga saga* 18 in FINCH (ed./trad.), *op. cit.*, p. 29.

D. Cronologia, produção e público

Depreende-se que estas sagas seriam bastante populares pelo elevado número de cópias em que estão preservadas, assim como a quantidade de versões diversas que algumas apresentam. Aparecendo em inventários de igrejas islandesas, reproduzidas em manuscritos não só medievais, como pós-Reforma, julga-se que teriam sido muito lidas, por um público de leitores variado, na Islândia¹³⁶. As estimativas tradicionais da corrente da “prosa livresca” apontam para um arrancar da produção destes textos no final do séc. XIII e no séc. XIV uma datação marcada pela controvérsia de enviesamento nacionalista que já mencionámos. Via-se depreciativamente o gosto por esta literatura como sinal de fortalecimento das ligações ao universo norueguês, em cuja corte tinham sido traduzidos os romances de cavalaria e outra literatura cortês francesa e anglo-normanda no início do século XIII.

De facto, pelas provas materiais, só se poderia datar o surgimento das sagas lendárias para pouco mais cedo que o fim do séc. XIII, mesmo tendo em conta que alguns dos manuscritos remanescentes são cópias de outros. No entanto, Torfi Tulinius apresenta uma perspectiva alternativa: “It seems most probable that the *fornaldarsögur* slowly emerged during the last decades of the twelfth century and in the early thirteenth.”¹³⁷ No que diz respeito às datas de origem, aponta a necessidade de não tomar posições tão fixas quanto à posterioridade destas sagas: hipotéticos *mss.* mais antigos poderiam ter-se deteriorado por popularidade e uso frequente, e há outros testemunhos da existência mais antiga de *fornaldarsögur*. São relevantes dois exemplos em duas *samtíðarsögur*. Um deles (na *Þorgils saga ok Haflíða*, datada da década de 1240) é a já referida recitação de uma *lygisögur* num casamento, que teria acontecido c. 1119—a história que as personagens dizem ter sido recontada seria, possivelmente, uma versão da *Hrómundar saga Gripssonar*, uma *fornaldarsaga* que só nos chega num *ms.* do s. XVII. Menciona-se que a mesma história foi apreciada pelo rei Sverrir da Noruega (m. 1202). Não se pode tomar esta saga como fonte fiável sobre o que se terá passado no casamento em causa, dado ser tão mais tardia que a data dos acontecimentos relatados, mas poderá indicar que este tipo de material era usado para entreter, pelo menos desde o início do séc. XIII. Pode assumir-se com alguma segurança que

¹³⁶ MITCHELL, *op. cit.*, 2008, p. 321.

¹³⁷ TORFI, *op. cit.*, 2005, p. 451.

a transmissão oral de histórias já aconteceria há mais tempo. O segundo exemplo é o *Sturlu þáttr* (final do séc. XIII). Na saga, Sturla (figura histórica que viveu entre 1214-1284) conta a uma rainha uma história que parece ser uma *fornaldarsaga*, sobre uma mulher *troll*, o que lhe dá o reconhecimento do rei e um cargo como “historiador” da corte. É pedido que “traga a história com ele”, o que implica existência material do texto, embora seja apresentado oralmente¹³⁸.

Ambos são testemunhos narrativos e pouco fidedignos, que não nos garantem, evidentemente, que houvesse a tradição de escrever *fornaldarsögur* antes do séc. XIII ou até no seu início. No entanto, outra pista poderia residir no trabalho de Saxo Grammaticus, dinamarquês que escreveu em latim a *Gesta Danorum* (c. 1200), texto que também aborda lendas nórdicas representadas nas *fornaldarsögur*, onde o autor diz explicitamente que recorre a histórias reunidas por islandeses para o seu trabalho:

Nec Tylensium industria silentio oblitteranda. Qui cum ob nativam soli sterilitatem luxurie nutrimentis* carentes officia continue sobrietatis exerceant omniaque vite momenta* ad excolendam alienorum operum notitiam conferre soleant, inopiam ingenio pensant. Cunctarum quippe nationum res gestas cognosse memorieque mandare uoluptatis loco reputant, non minoris glorie iudicantes alienas uirtutes disserere quam proprias exhibere. Quorum thesauros historicarum rerum pignoribus* refertos curiosius consulens haut parvam presentis operis partem ex eorum relationis imitatione contexui. Nec arbitros habere contempsì, quos tanta uetustatis peritia callere cognoui.*

[The diligence of the men of Iceland must not be shrouded in silence; since the barrenness of their native soil offers no support for self-indulgence, they practise a steady routine of temperance and devote all their time to improving our knowledge of others' deeds, compensating for poverty by their intelligence. They regard it a real pleasure to discover and commemorate the achievements of every nation; in their judgement it is just as elevating to discourse on the prowess of others as to display their own. Thus I have scrutinized their packed store of historical treasures and composed a considerable part of this present work by copying their narratives, not

¹³⁸ *Ibidem*, p. 449-450.

scorning, where I recognized such skill in ancient lore, to take these men as witnesses.]¹³⁹

Não possuindo provas históricas definitivas, a teoria de Torfi é de que as *fornaldarsögur* (pelo menos as que são encaixadas na subcategoria de “lenda heroica”¹⁴⁰) podem ser colocadas em paralelo com as *íslendingasögur* na cronologia, ou seja, com um início de produção nos finais do séc. XII e início do séc. XIII. Seriam mais uma das derivações do interesse pelo passado que dá origem às *konungasögur*, as sagas de reis, fazendo recuar a genealogia das dinastias nórdicas a um tempo lendário. Os vários desenvolvimentos da literatura vernacular na Islândia nos sécs. XII-XIII parecem consistentes com a teoria da preocupação genealógica. Apesar de a Islândia não ter rei até à 2ª metade do séc. XIII, teria sentido reflectir-se na sua produção literária alguma influência da ideologia monárquica em desenvolvimento, dado que se faziam ligações entre as dinastias reais e famílias islandesas com vista a elevação de *status*, interno e externo¹⁴¹. Também a composição do *Íslendingabók* (de Ari Þorgilsson, c. 1122-1132) e o *Landnámabók* (início de escrita do princípio do séc. XII)—ambos trabalhos historiográficos que relatam a colonização da Islândia—reforçam esta preocupação com o passado. A composição das sagas de reis, para além da sua origem encomiástica, é testemunho de um fascínio com a realeza, que não seria independente do fortalecimento da monarquia face à liberdade de acção da aristocracia local.

Um bom exemplo do interesse genealógica das *fornaldarsögur* é o único *ms* onde nos chega a *Völsunga saga*—NKS 1824b 4to, c. 1380-1420—, pois neste a *Völsunga* precede a *Ragnars saga lóðbrokar*: uma clara expressão do princípio genealógico na apresentação de sagas, dado que a filha do herói Sigurðr *Fafnisbáni* da *Völsunga* casa com Ragnarr na sua saga epónima, dando origem a uma numerosa prole de quem pretensamente descenderão os reis das dinastias nórdicas, reais e aristocráticas¹⁴². A *Saga dos Volsungos* pode ser entendida como um desenvolvimento da lenda de Sigurðr, presente nos poemas éddicos, tratada pelo

¹³⁹ *Gesta Danorum* 1.4 in FRIIS-JENSEN, Karsten (ed.) et FISHER, Peter (trad.), *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum – The History of the Danes*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 2015, pp. 6-7.

¹⁴⁰ Explanado abaixo, vide infra.

¹⁴¹ CLUNIES ROSS, Margaret, “The Development of Old Norse Textual Worlds: Genealogical Structure as a Principle of Literary Organisation in Early Iceland” in *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 92, No. 3, University of Illinois Press, 1993, pp. 372-385.

¹⁴² Mais será dito sobre isto e a sua relação com o dragão abaixo, vide infra.

autor de modo a enquadrar-se nas preocupações sociais do seu público e dando mais importância, na estruturação da lenda/narrativa, a temas como o dos conflitos de lealdade entre laços de família e laços nupciais. Não se trataria de uma simples transposição para escrita de uma tradição oral, como defendiam os adeptos da “prosa livre”, mas de uma filtragem, selecção e adaptação com um cunho estilístico próprio.

Torfi Tulinius faz ainda uma defesa e valorização das *fornaldarsögur* como representantes de uma “Matéria do Norte” equivalente à “Matéria da Bretanha” que se encontra na literatura cortês da Europa ocidental. Defende que devem ser entendidas não como literatura escapista, mas, tendo em conta um posicionamento cronológico mais recuado, como um fixar de narrativas orais ou um desenvolvimento de material lendário e mitológico adaptado a preocupações genealógicas de uma sociedade crescentemente monárquica.

De facto, o interesse no passado lendário e a sua expressão na escrita da história e ficção literária parecem ter sido resultado do fortalecimento dos reinos europeus e da cultura aristocrática no séc. XII. Um movimento semelhante parece ter acontecido nos reinos nórdicos:

the Danish and Norwegian kings were also becoming increasingly powerful and the ruling class was adapting to models of aristocratic behaviour that were in fashion further south. It is quite possible to view the appearance of *fornaldarsögur* in this context and to consider the heroic, legendary and mythical traditions exploited in the sagas as a “matter of the north”.¹⁴³

Nesta atmosfera cultural, o repescar de tradições antigas e lendárias pode ser visto como tendo motivação sociopolítica, e os islandeses, como diz Saxo Grammaticus, tinham fama de conservadores de conhecimento¹⁴⁴. Para além disso, em última instância, a celebração dos antepassados lendários significaria também algo para os próprios islandeses, descendentes dos nórdicos escandinavos. Nestes textos são consideradas, de forma ficcionalizada, muitas questões de interesse para os autores das sagas, como “herança” e “linhagem”.

¹⁴³ TORFI, *op. cit.*, 2005, p. 451.

¹⁴⁴ TORFI, *op. cit.*, 2000, p. 245.

2.2.2. *Riddarasögur* ou “sagas de cavalaria”

2.2.2.1. Terminologia das sagas de cavalaria

Chamamos *riddarasögur*—isto é, “sagas de cavaleiros” (literalmente), ou “sagas de cavalaria”—a duas categorias diferentes e sequenciadas de sagas: às traduções/adaptações de literatura cortês, principalmente do anglo-normando e francês medieval; e às narrativas originais islandesas que surgiram, inicialmente, como derivações e imitações das traduções, mas que se tornaram num género muito popular da tradição literária islandesa. Falaremos de cada categoria em separado, neste capítulo, após abordar a questão terminológica.

O termo *riddarasögur* é atestado na Idade Média islandesa, e sugere um equivalente nórdico ao “romance de cavalaria”. No entanto, a sua utilização pode ser mais abrangente e refere-se a uma grande quantidade de textos que surgem de material traduzido. Veja-se, por exemplo, a *Breta sögur* e a *Trójumanna saga*, que são traduções, respectivamente, da *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth e da *De excidio Troiae* de Darius Phrigius (baseada nesta obra, mas com acrescentos de outros textos), ambas traduzidas, portanto, a partir de obras latinas e não de romances vernaculares, mas que também cabem, para alguns estudiosos, na definição de *riddarasögur*, embora haja quem os considere trabalhos pseudo-historiográficos; ou a *Pídreks saga af Bern* (séc. XIII), que reúne material a partir, principalmente, de poemas alemães medievais numa enorme compilação relacionada com Teodorico de Verona, personagem germânica lendária de inspiração última em Teodorico, o rei ostrogodo (454-526)—uma saga de complicada classificação para os esforços da taxonomia literária moderna, mas que, na Idade Média, aparece referida como *riddarasaga*, por exemplo, na *Mágus saga jarls*¹⁴⁵.

Às sagas de cavalaria autóctones foi aplicado, tal como às *fornaldarsögur*, o termo *lygisögur*, “saga de mentiras”, vocábulo pejorativo e de vaga delimitação que não é, geralmente, adoptado pela academia actual—embora alguns estudiosos o façam, como Matthew Driscoll, que o prefere por ter uso atestado na Idade Média. Driscoll considera que se deve aplicar tanto às *riddarasögur* autóctones, como às *fornaldarsögur* que se insiram no subgrupo “conto de aventura”. Acrescenta ainda que os manuscritos medievais tendem a

¹⁴⁵ KALINKE, Marianne, “Riddarasögur – 1. Indigenous” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 528.

agrupar estes textos sem critério de separação. Por outro lado, amiúde são separados de textos de outros subgéneros mais realistas—indicando, assim, possivelmente, uma distinção medieval entre o que era considerada literatura “histórica” ou realista, e a “ficção”¹⁴⁶. O termo *fornsögur suðurlanda* (“sagas antigas de terras do sul”) foi também utilizado para a edição destas sagas originais por Gustaf Cederschiöld, para os distinguir das *fornaldarsögur norðurlanda*¹⁴⁷. No entanto, *riddarasögur* é considerado como o termo preferível, dado chamar atenção para o factor diferenciador destas sagas: a cavalaria (ou, como veremos, uma representação “distorcida” da mesma) como foco e um *ethos* com origem última na literatura cortês, sendo o equivalente islandês ao romance de cavalaria.

A definição do *corpus* de *riddarasögur* não é consensual—como, aliás, muitas das definições sub-genológicas no mundo das sagas islandesas—, principalmente por, como já foi referido acima, algumas da *fornaldarsögur* se aproximarem muito deste formato. No entanto, a maioria da academia segue como indicação do cânone¹⁴⁸ os textos constantes nas edições de Agnete Loth¹⁴⁹ e Bjarni Vilhjálmsson¹⁵⁰. A listagem de Margaret Clunies Ross no seu catálogo é mais abrangente que estas duas colecções de edições, e verifica 44 sagas de cavalaria (13 traduzidas e 31 autóctones)¹⁵¹; Kalinke e Mitchell, na sua lista bibliográfica de 1985, inventariam 53 textos nórdicos, incluindo apenas textos com alguma existência comprovada em manuscritos medievais (embora sejam meros fragmentos, na maior parte dos casos) e admitindo existir alguma sobreposição com outros subgéneros narrativos como as *fornaldarsögur*.¹⁵²

2.2.2.2. *Riddarasögur* traduzidos

A. Datas, tradução e público

¹⁴⁶ DRISCOLL, *op. cit.*, 2005, p. 193.

¹⁴⁷ CEDERSCHIÖLD, Gustaf (ed.), *Fornsögur Sudrlanda. Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*, Lund, Fr. Berlings Boktryckeri och Stilgjuteri, 1884.

¹⁴⁸ KALINKE, *op. cit.*, 1993, p. 528.

¹⁴⁹ LOTH, Agnete (ed.), “Late Medieval Icelandic Romances”, vols. I-V, in *Editiones Arnarnaganae Series B*, vols. 20-24, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1962-1965. Estas edições são acompanhadas por traduções resumidas em inglês da autoria de J.B. Dodsworth, que serão citadas quando se remeter para textos relevantes aqui constantes.

¹⁵⁰ BJARNI Vilhjálmsson, *Riddarasögur*, 6 vols., Reikjavík, Íslendingasagnaútgáfan, 1949-1951.

¹⁵¹ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, pp. 31-33.

¹⁵² KALINKE, Marianne et MITCHELL, P. M., “Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances” in *Islandica XLIV*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1985, pp. v-ix.

As *riddarasögur* traduzidas (com raras exceções de alguns textos fragmentários em manuscritos noruegueses do séc. XIII) chegam-nos em manuscritos islandeses datados desde o início do séc. XV até ao séc. XIX. Alguns dos exemplos dos textos originais cujas traduções se incluem nesta categoria são os *Lais* de Marie de France (trad.: *Strengleikar*); o *Tristan* de Thomas de Bretanha (trad.: *Tristrams saga ok Ísöndar*); vários romances de Chrétien de Troyes, como *Erec et Enide* (trad.: *Erex saga*), *Yvain* (trad.: *Ívens saga*) e *Perceval* (trads.: *Parcevals saga* e *Valvens þátr*).

Sem dúvida, os manuscritos islandeses do séc. XV e posteriores constituem testemunhos muito tardios da existência das sagas na Idade Média. No entanto, o consenso é de que o processo de composição (tradução) destas *riddarasögur* ocorreu, na sua maioria, no século XIII, na corte de Hákon Hákonarsson, rei da Noruega. Estes textos terão sido então traduzidos para norueguês antigo, embora actualmente nos cheguem apenas versões islandesas—esta afirmação tem ampla fundamentação documental, pois Hákon Hákonarsson é nomeado nos textos como tendo encomendado a *Elis saga*, *Ívens saga*, *Möttuls saga*, *Strengleikar* e *Tristrams saga ok Ísöndar* – damos o exemplo da última, onde se diz:

Hér skrifaz sagan af Tristram og Ísönd dróttningu, í hverri talat verðr um óbæriliga ást, er þau höfðu sín á milli. Var þá liðit frá hingatburði Christi 1226 ár, er þessi saga var á norrænu skrifuð eptir befalningu og skipan virðuligs herra Hákonar kónigs. En bróðir Robert efnaði ok upp skrifaði eptir sinni kunnáttu með þessum orðtökum, sem eptir fylgir í sögunni og nú skal frá segja.

[Written down here is the story of Tristram and Queen Ísönd and of the heartrending love that they shared. This saga was translated into the Norse tongue at the behest and decree of King Hákon when 1226 years had passed since the birth of Christ. Brother Robert aptly prepared the text and wrote it down in the words appearing in this saga. And now it shall be told.]¹⁵³

Para além destas referências, o mesmo sobre Hákon Hákonarson é corroborado na saga biográfica *Hákonar saga gamla Hákonasonar*, escrita após a morte do rei dinamarquês pelo político e escritor islandês Sturla Þórðarson, c.1264-1265, por encomenda do rei Magnús

¹⁵³ *Tristrams saga ok Ísöndar* in JORGENSEN, Peter (ed./trad.), “Tristrams saga ok Ísöndar” in KALINKE, Marianne E. (ed.), *Norse Romance I – The Tristram Legend*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 28-29.

Hákonarson¹⁵⁴. Nesta saga está documentada a vontade e o esforço de Hákon Hákonarson de levar a Noruega para dentro do fluxo político e cultural da Europa ocidental. Conquanto estes dados provenientes de uma obra encomiástica não constituam prova definitiva, existem os já referidos fragmentos do séc. XIII que confirmam a existência destas traduções numa cronologia próxima ao reinado de Hákon Hákonarson—apesar de que, quando comparados com as versões islandesas, estas últimas parecem variar muito quanto à proximidade à obra original, notando-se em algumas sagas muito trabalho de edição. As fontes para a realização destas traduções terão sido, provavelmente, manuscritos anglo-normandos, devido às ligações económicas e eclesiásticas da Noruega medieval com a Inglaterra angevina¹⁵⁵.

A tradução da literatura cortês francesa ter-se-á possivelmente restringido ao reinado de Hákon Hákonarson, entre 1217 e 1263, embora nos reinados sucessivos se tenha continuado a traduzir literatura latina e germânica de origem estrangeira para o nórdico antigo. Em algumas das *riddarsögur* autóctones, o autor reclama para a sua obra uma origem em originais estrangeiros, franceses ou até gregos, como é o caso na *Victors saga ok Blávus*, por exemplo:

[...] ok hann [Hakoni Magnussyni Norigs kongi] liet venda morgum Riddara sogum j norænu uR girzku ok franzeisku mali.

[King Hákon Magnússon of Norway was fond of good stories, and caused many romances of chivalry (*riddarasögur*) to be translated from Greek and French into Norse; his example stands for others to follow.]¹⁵⁶

No entanto, no que diz respeito à saga citada, esta ideia não é sustentada por qualquer manuscrito existente, parecendo apenas um apelo à autoridade para legitimar o texto, e tratar-se, de facto, de um original islandês (embora, como veremos abaixo, com enorme recurso a material e saber continentais). Assim, não se comprova que no reinado de Hákon Magnússon (1299-1319) se mantivesse o hábito das traduções do francês.

¹⁵⁴ SCHACH, Paul, "Hákonar saga gamla Hákonarsonar" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 259-260.

¹⁵⁵ BARNES, Geraldine, "Riddarasögur – 2. Translated" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 531.

¹⁵⁶ *Victors saga ok Blávus* 1 in LOTH, *op. cit.* vol. I, p. 3.

A maioria do enredo destas obras insere-se num contexto arturiano e manifesta uma idealização da cavalaria, pelo que o programa de tradução iniciado por Hákon é, por vezes, entendido como de motivação didáctica. No entanto, não se deve deixar de considerar a dimensão da leitura destas sagas com fim de entretenimento. Vejam-se as palavras de Marianne Kalinke sobre esta dupla funcionalidade dos textos:

Since the events depicted take place in a courtly milieu, the readers or listeners could glean information regarding behavior in a chivalric society. Hákon's interest in European literature has been interpreted as an expression of didactic intent, and the romances as a fictional King's Mirror—instruments for instructing in chivalrous behavior. To some extent, such an assessment of the *riddarasögur* is valid. Nonetheless, the romances are above all a literature of fantasy and escape. That the translations were intended to amuse and divert is attested in several works (for example, *Möttuls saga*, *Strengleikar*, *Elis saga*).¹⁵⁷

B. Características principais

O trabalho de tradução original em norueguês chega-nos apenas em fragmentos ou alterado nas formas islandesas, o que em muito dificulta que se julgue qual a atitude geral com que foi elaborado. Esta, aliás, não parece ter sido consistente para todas as traduções. As modificações feitas parecem variar consoante o tipo de texto—quando o original é de pendor épico, como as canções de gesta carolíngias utilizadas como fonte para a *Karlamagnús saga*, o texto é remetido para prosa, mas tratado com relativa integridade, segundo Geraldine Barnes¹⁵⁸. Por outro lado, Marianne Kalinke refere que, quando comparando o que temos do norueguês e islandês com os romances de cavalaria originais, há supressão ou redução de passagens longas relacionadas com monólogos internos de personagens, repetição (antecipações ou resumos pontuais da narrativa) e intervenções autorais (que estão, como já foi apontado, extremamente deslocadas do estilo habitual das sagas e do gosto literário islandês); ao mesmo tempo, introduzem-se interpolações derivativas (como descrições de batalhas e aventuras extra).

¹⁵⁷ KALINKE, Marianne, “Riddarasögur” in STRAYER, Joseph (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, Nova Iorque, Scribner, 1985, p. 391.

¹⁵⁸ BARNES, *op. cit.*, 1993, p. 532.

Todos os textos são, geralmente, marcados na passagem para as versões nórdicas por um cunho estilístico específico que os adapta e adequa ao público islandês¹⁵⁹. Eliminam-se, na maioria, passagens muito descritivas do ambiente cortês e nuances psicológicas (falhas morais, ironia e humor) dadas aos cavaleiros e às personagens que protagonizam as histórias. Fala-se mais da cavalaria na sua vertente feudal do que no lado de aventura amorosa dos romances. As motivações para tal não são absolutamente claras. Geraldine Barnes adianta:

Heroic preconceptions of Arthur and his knights deriving from *Breta sögur*, Norse conceptions of the hero as found in eddic poetry and *Íslendingasögur*, a likely imperviousness to or a possible distaste for “courtly” irony, and idealized expectations of the heroes of French romance on part of the translators and audience may all have influenced the presentation of character in the *riddarasögur*. Clerical authorship may be responsible for their overtly didactic element.¹⁶⁰

É na Islândia que este material traduzido vai ser mais popular e ter um impacto duradouro e considerável no gosto e composição literários locais, dando origem às *riddarasögur* autóctones, um *corpus* de grande dimensão e extensa continuidade de produção e leitura mesmo após a Idade Média, que quase tudo deve às traduções dos romances de cavalaria.

2.2.2.3. As *riddarasögur* autóctones ou islandesas

A. Datas, Autoria e Público

As *riddarasögur* originalmente compostas na Islândia deverão ter surgido no final do séc. XIII, mas conhecido o seu período de maior popularidade a partir dos sécs. XIV e XV. Tal como nas *fornaldarsögur*, a academia mais antiga associava o gosto por estes textos a um declínio literário, sendo julgados como inferiores, escapistas, produto da rendição à Noruega em 1262-64 e da pretensa deterioração cultural que se segue. Ora, esta ideia parece ser contrariada pelas provas materiais, onde o gosto por um e por outro tipo de histórias existe concomitantemente. Veja-se o manuscrito MS Stock. Perg. 4to no. 7, datado de 1300-1325, que compila *íslendingasögur* clássicas como a *Egils saga* lado a lado com *riddarasögur*

¹⁵⁹ KALINKE, *op. cit.*, 1985, p. 393.

¹⁶⁰ BARNES, *op. cit.*, 1993, p. 532.

autóctones como a *Konráðs saga keisarasonar*. Segundo Marianne Kalinke, nenhum destes textos é original, pelo que a autora afirma:

[...] we assume that the three romances were already popular enough to have led the person responsible for the contents of the codex to include them. If the MS was produced around the earlier possible date, i.e., around 1300, then it is not out of the question that some of the Icelandic romances were composed at the same time as *Njáls saga* and *Hrafnkels saga Freysgoða*.¹⁶¹

Quanto a quem escreveria estas sagas, a proposta de Geraldine Barnes é de que a quantidade de erudição latina demonstrada nos textos sugere uma composição clerical. A voz autoral é despreocupada, mas presente. Enquanto nas *riddarasögur* traduzidas se elimina a espirotuosidade de Chrétien de Troyes, por exemplo, nas sagas independentes a *persona* autoral expressa consciência da narrativa literária enquanto fruto da imaginação criativa individual. O narrador expressa opiniões, e confessa não-omnisciência quanto aos acontecimentos, mencionando fontes pouco credíveis.

Como reflexo desta consciência autoral, no início de várias destas sagas, é dada uma explicação para a sua origem: cita-se uma pseudo-autoridade, dizendo-se que não foram inventadas pelo autor que as escreve naquele momento, mas sim “descobertas”, por um mestre antigo (ocasionalmente fictício), várias vezes inscritas algures numa parede/ruína, ou escritas em manuscritos estrangeiros antigos. Tudo isto deve ser entendido como expressão da convenção literária medieval, e não como fonte verídica das sagas. Parafraseando Geraldine Barnes, a voz autoral é geralmente culta, brincalhona e artisticamente auto-consciente, utilizando a linguagem e a hipérbole como mecanismo poderoso de divertimento e maravilhamento: “the *riddarasögur* constitute a veritable summa of the tools of fictional composition, from encyclopedic learning to oral tradition, in which language itself is acknowledged as the primary resource.”¹⁶²

Matthew Driscoll expressa a opinião de que os textos têm uma dependência pesada em estruturas e fraseologia formulaicas, típica da técnica de composição dos poetas orais

¹⁶¹ KALINKE, *op. cit.*, 1993, p. 530.

¹⁶² BARNES, Geraldine, “Romance in Iceland” in CLUNIES ROSS, Margaret (ed.), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge University Press, 2000, p. 271.

tradicionais em várias culturas, segundo a “teoria oral-formulaica”. Esta é uma teoria estabelecida na primeira metade do séc. XX por Milman Parry e Albert Lord através do estudo comparativo das epopeias homéricas e dos poemas épicos eslavos da Jugoslávia, tentando explicar como funciona o processo de composição poética oral (e dos textos escritos compostos oralmente) em torno de variações de fórmulas pré-definidas. Embora estas sagas tenham sido compostas em escrita para um público culto, não sendo orais no sentido dos poemas homéricos ou nórdicos antigos, o seu modo de recepção continuou a ser oral/aural, na medida em que era suposto serem lidas em voz alta. Faziam parte do entretenimento dos meses de Inverno¹⁶³. Esta dimensão performática dos textos, pode ajudar quando julgando a sua qualidade ou o seu humor—que consegue ser bastante rude, escatológico ou sexual.

Relativamente ao público destas sagas, a proposta de Geraldine Barnes é de que seria constituída por uma nova elite da Islândia. Uma composição datada para entre os finais do séc. XIII e o séc. XV coincide com uma mudança económica e constitucional na Islândia, com a passagem em 1263/64 de um estado livre para um estado vassalo e o fim das antigas instituições de governo. Assinala-se o fim do *Alþingi* como principal instituição governativa islandesa. Esta grande assembleia judicial e legislativa reunia-se uma vez por ano e era onde a Comunidade da Islândia definia as suas leis e decidia disputas, desde 930. Os *goðar* (poderosos chefes regionais), a *lögrétta* (conselho, autoridade legislativa suprema da Islândia) e o *lögsögumaðr* (lit. “homem que diz as leis”, cargo que preside à assembleia e cujo ocupante muda a cada três anos) vêem o seu poder diminuído, sendo substituídos por xerifes e funcionários administrativos reais. Para ocupar estes cargos, surge uma nova elite mista: por um lado, os descendentes dos antigos chefes que decidiram apoiar a causa real e servem agora o rei; pelo outro, famílias de homens novos-ricos, muitos dos quais teriam enriquecido devido à indústria do peixe em crescimento, e que viam hipóteses de mobilidade social vertical no serviço à casa real. Assim, diz Barnes:

We can therefore postulate a *riddarasögur* audience consisting of the “establishment”, those aspiring to join it, and wealthy entrepreneurs: in other words,

¹⁶³ DRISCOLL, *op. cit.*, 2005, p. 203.

a largely *nouveau riche* fraternity, motivated not by ideals of feudal service but by aspirations to social and material advancement.¹⁶⁴

B. Relação com as traduções e com as *fornaldarsögur*

Tendo sido inspiradas pelas *riddarasögur* traduzidas, estas sagas de cavalaria autóctones constituem um grupo mais homogêneo que as anteriores. Integram em si uma quantidade de elementos do gosto islandês que não estão presentes em tão grande grau nos romances traduzidos. Apesar disso, em algumas sagas é manifesta a sua relação com as traduções, indo, por vezes, buscar elementos a várias destas para compor uma narrativa original. Ocasionalmente estas relações são discretas, mas há também referências directas: na *Sigurðar saga þögla*, Sedentiana, a noiva com que o herói Sigurðr pretende casar, é dita ser filha de Flóres e de Blanchiflur, em referência ao casal protagonista da saga de cavalaria traduzida *Flóres saga ok Blankiflúr*. O exemplo mais flagrante de continuidade é a *Saga af Tristram ok Ísodd*, que constitui um retratamento islandês original da história de Tristram, diferenciando-se da *Tristrams saga ok Ísöndar*, uma *riddarasögur* traduzida, como dissemos, a partir do poema de Thomas de Bretanha.

Foi já referido, no capítulo sobre as *fornaldarsögur*, como estas *riddarasögur* islandesas se aproximam das sagas lendárias e lhes são frequentemente comparadas. As *riddarasögur* autóctones parecem ter-se inspirado nas *riddarasögur* traduzidas para certas características, como a representação de um meio social cavaleiresco, a missão de busca pela mão de uma donzela e a expressão de uma mundividência europeia continental, *e.g.*, no espaço da acção. No entanto, parecem ter ido buscar às *fornaldarsögur* os seus protagonistas de nome nórdico, que lidam narrativamente com temas como lealdade familiar, disputas militares, rivalidade masculina e a importância concedida à proeza física. Sobre o balanço da influência destes dois diferentes subgéneros no mundo narrativo das *riddarasögur* autóctones, Margaret Clunies Ross diz: “The *mise-en-scène* is, however, usually closer to that of the translated romances than the *fornaldarsögur*, and the geographical settings of this group of sagas range widely from Europe to Asia.”¹⁶⁵

¹⁶⁴ BARNES, Geraldine, *op. cit.*, 2000, pp. 269-270.

¹⁶⁵ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, 2010, p. 84.

A crer nas datações acima apresentadas relativamente às *fornaldarsögur* e às *riddarasögur* traduzidas, a aparição das *riddarasögur* originais coincidiria com uma mudança de tom das *fornaldarsögur* no final do séc. XIII (de “lenda heroica” para “conto de aventura”), que por sua vez é concomitante com a transformação da Islândia num estado-vassalo. Barnes aponta que a cronologia apresenta assim a possibilidade para, no seu desenvolvimento, as *fornaldarsögur* terem facilitado a origem de um novo estilo de saga, de características semelhantes às contidas na sua própria evolução, mas surgindo de dentro das sagas de cavalaria. Nestas, o interesse no poder real e a missão para estender a esfera de poder e autoridade (importantes preocupações das *fornaldarsögur*) são reformuladas num contexto pseudo-cavalaria para os súbditos islandeses do rei da Noruega¹⁶⁶. Veremos como se elaboram estas características das sagas de cavalaria islandesas, tão diferentes das traduções do romance continental.

As *riddarasögur* autóctones são ricas em alguns atributos temáticos também associadas ao romance de cavalaria continental, como o maravilhoso e os acontecimentos misteriosos. No entanto, têm um *ethos* profundamente diferente dos idealismos deste—o herói tem pouco sentimento de obrigação moral ou social, e olha pelo seu próprio interesse, havendo uma subversão da figura do cavaleiro. Muito embora seja introduzido como um guerreiro dotado das maiores qualidades, toma geralmente atitudes que seriam consideradas deploráveis pelos estatutos da cavalaria enquanto código comportamental idealizado. No lugar equivalente da narrativa onde estaria, num romance continental, a procura da mão de uma donzela por motivos amorosos, encontramos nestas sagas uma mera conquista sexual, por vezes baseada na mentira e no engano, despida de todo o lirismo que rodeia o amor cortês.

Ao contrário dos romances tardo-medievais continentais, no contexto do romance original islandês a tradição arturiana não é continuada. Afaste-se completamente a ideia de um prolongamento da lenda arturiana focada quer nos motivos religiosos, quer numa cavalaria movida por ideais amorosos¹⁶⁷. Não se pode, igualmente, falar de um ciclo arturiano nórdico próprio, pois o mundo do rei Artur serve apenas como base de referência de onde se retiram personagens desconectadas do seu carácter original e episódios ou motivos literários

¹⁶⁶ BARNES, *op. cit.*, 2000, p. 276.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 277.

superficiais, não uma moral ou um *ethos*. As noções de cavalaria como código comportamental não têm reflexo nas *riddarasögur* independentes, ao contrário das traduzidas, onde são preservadas ainda que de forma atenuada. Geraldine Barnes traça aqui uma relação explicativa com a inexistência total da própria instituição da cavalaria na Islândia medieval¹⁶⁸.

C. Principais características

A estrutura e conteúdo das *riddarasögur* islandesas são caracterizados enormemente pela ideia de “missão”, em que os cavaleiros que protagonizam as sagas partem do seu local de origem com um objectivo bem definido e ao longo da saga defrontam vários obstáculos, acabando geralmente a história com a concretização do objectivo inicial. Tipicamente, o protagonista é filho de um rei, da Europa ocidental ou oriental, e a história segue a sua ascensão ao trono e extensão do seu poder, processos que acarretam a restauração do seu património ou a procura de uma noiva, viagem a terras distantes, batalhas contra monstros e oponentes humanos, aquisição de novos reinos e expansão do património.

A grande maioria das *riddarasögur* autóctones têm como motor para a sua história a missão nupcial. No entanto, o casamento não é uma consumação do amor idealizado, mas sim o meio de adquirir poder político e dinástico. Marianne Kalinke aponta uma estrutura narrativa quadripartida que pode ser encontrada na maioria destas sagas, que passa por 1) descrição da infância do herói; 2) motivação para a missão e o começo da jornada; 3) ciclo de aventuras com conflito; 4) regresso do herói e casamento¹⁶⁹. Os romances que não são centrados na missão nupcial têm geralmente como alavanca narrativa alguma injustiça que é praticada contra o herói titular, *e.g.*, o rapto de uma irmã ou a usurpação de um trono. Há algumas excepções, como a *Ectors saga*, em que, ao invés de haver uma única missão, o herói e os seus cavaleiros se separam e vivem aventuras distintas, reunindo-se apenas no final¹⁷⁰. Esta estrutura é mais próxima do romance arturiano.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 280.

¹⁶⁹ KALINKE, *op. cit.*, 1993, p. 528.

¹⁷⁰ Como será elaborado, três dos cavaleiros da *Ectors saga* enfrentarão dragões durante as suas demandas, vide capítulo infra.

Os obstáculos à concretização da missão podem ter várias origens: podem ser causados por características do próprio herói (por possuir alguma falha pessoal, como na *Konráðs saga keisarasonar*, onde Konráðr não sabe línguas estrangeiras); por rivais que procuram o mesmo objectivo (seja uma noiva ou um trono) e, por isso, levantam exércitos contra o protagonista; ou, no caso da missão nupcial, por vezes a própria futura noiva é o obstáculo.

É nas *riddarasögur* e em algumas *fornaldarsögur* que se encontra um motivo literário medieval exclusivamente islandês: o da “*Meykóngur*”, traduzido para inglês por “Maiden-King”, expressão para a qual apontamos a proposta “donzela-Rei” em português. Trata-se de figuras femininas que herdaram o trono de seus pais e se comportam, não como princesas em busca da mão de um noivo, mas como tiranas misógamas que frustram qualquer abordagem por parte de pretendentes e os humilham sexualmente. Para triunfar na missão, o herói tem de lograr as Donzelas-Rei a entrar numa relação sexual com ele—como na *Sigurðar saga þögla*¹⁷¹, em que o herói Sigurðr consegue convencer uma Donzela-Rei a casar com ele. Esta tinha já humilhado várias vezes os seus dois irmãos, mas Sigurðr engana-a de modo a que tenha relações sexuais com ele, disfarçado primeiro como um pastor de aspecto repugnante, depois de anão e, por fim, de gigante; confrontada com esta informação perante a sua corte, a Donzela-Rei fica de tal modo humilhada que se vê obrigada a casar com Sigurðr. O motivo literário da *Meykóngur* tem gerado muito interesse e impulsionado alguns dos estudos recentes sobre as *riddarasögur* islandesas¹⁷².

Muitos destes romances—no 3º ponto da sua estrutura que Kalinke aponta como “ciclo de aventuras”—, entram num rol derivativo e quase-desconexo de conflitos militares, em terra e no mar, sendo-lhes frequentemente apontado o exagero desproporcionado da violência e a repetição excessiva da estrutura de batalhas. Estas processam-se, geralmente, por uma sucessão de encontros individuais no campo de batalha, entre cavaleiros-heróis e os

¹⁷¹ *Sigurðar saga þögla* in LOTH, *op. cit.* vol. 2, pp. 95-259.

¹⁷² Para um estudo desta figura e da sua relação com outras figuras femininas germânicas de destaque, como a valquíria, vide JÓHANNA Katrín Friðriksdóttir, “From Heroic Legend to «Medieval Screwball Comedy»? The Origins, Development and Interpretation of the Maiden-King Narrative” in” in LASSEN, Annete et al (eds.), *The Legendary Sagas – Origins and Development*, Reykjavík, University of Iceland Press, 2012, pp. 229-249.

seus inimigos, muitas vezes *berserkir* ou vikings. Para um exemplo, veja-se a seguinte passagem da *Vilhjálms saga sjóðs*:

Arkistratus kongr uar nu langt kominn fram j herinn [...] og mæter einum miklum kappa er Buram h(et). k(ongr) slo a hans hialm suo hausinn lamdizt. en augun flugu suo snart ut ur hausinum at a sinn man kom huort þeirra og hofdu þeir þegar bana. Enn Risinn datt daudr nidur af hestinum og hafdi þegar bana. sidan drap-kongr .v. kappa adra en feck sialfur ecki sar.

[King Arkistratus and a giant called Buram meet in the battle. The king deals Buram a blow on his helmet with the result that his skull cracks and his two eyes spring from his head with such force that they each kill the man they hit. After this, Arkistratus kills five other giants without himself being wounded.]¹⁷³

As histórias passam-se, geralmente, em grande errância geográfica por terras exóticas, começando em algum reino europeu (por vezes indefinido). As localizações das sagas reflectem o ecleticismo das suas fontes. O ambiente da acção é principalmente suposto ser cavaleiresco, tomando lugar em sítios como França, Inglaterra e Saxónia, mas também parece haver um fascínio com o mundo antigo vindo de fontes como a Bíblia ou obras clássicas variadas (por intermédio da sua transmissão medieval), pois passa-se por locais como a Síria, Egipto, Babilónia, Grécia (*Mikligardr*/Constantinopla); ou ainda no mar do Norte viking ou em *Gardaríki* (Rússia, "reino das cidades"). A Índia aparece como fonte do maravilhoso, e fala-se também de *Bláland* ("terra negra") e dos *blámenn* ("homens negros")—África e os africanos¹⁷⁴. A Babilónia aparece referida como *Ormaland*, "a terra das serpentes", na *Konráds saga keisarasonar*. Algumas sagas são mais focadas geograficamente, mas na maioria viaja-se constantemente por várias regiões exóticas. Há também uma grande abundância de objectos mágicos, muitos deles testemunho do variado material literário de que a tradição europeia alimentou a literatura islandesa. Vejam-se dois exemplos: na *Victors saga ok Blávus* uma personagem viaja de tapete-voador de um lado

¹⁷³ *Vilhjálms saga sjóðs* 44 in LOTH, *op. cit.* vol. 4, pp. 102-103.

¹⁷⁴ A palavra *blár* (pl. *blær*) exprime o adjectivo para a cor azul ou negra, sendo que a distinção nem sempre é evidente. No caso da descrição de pessoas, indica indivíduos negros (vide CRAWFORD, Jackson, *The Historical Development of Basic Color Terms in Old Norse-Icelandic*, tese de Doutoramento no âmbito do curso Scandinavian Studies, Madison, University of Wisconsin-Madison, 2014, pp. 35-47). Os *blámenn*, no entanto, terão um papel complexo na literatura islandesa, como veremos à frente.

para o outro; a *Vilhjálmss saga sjóds* é estruturada em torno de uma série de jogos de xadrez entre os heróis e um gigante, em que se disputa um anel dourado. Para utilizar os termos que expusemos relativamente às *fornaldarsögur*, a representação do maravilhoso é geralmente unidimensional, *i.e.*, não há uma demarcação acentuada entre um mundo quotidiano e um “Outro Mundo”. A presença de monstros e criaturas estranhas é aceite pelos heróis com grande naturalidade, tanto perto dos seus locais de habitação quanto nos extremos geográficos.

3. O dragão na cultura europeia medieval - origens antigas e desenvolvimentos

[...] he [George] said: "Don't be afraid, child! I am going to help you in the name of Christ!" She spoke: "Brave knight, make haste to save yourself" [...] While they were talking, the dragon reared his head out of the lake. [...] George, mounting his horse and arming himself with the sign of the cross, set bravely upon the approaching dragon and, commending himself to God, brandished his lance, dealt the beast a grievous wound, and forced him to the ground. Then he called to the maiden: "Have no fear, child! Throw your girdle around the dragon's neck! Don't hesitate!" When she had done this, the dragon rose and followed her like a little dog on a leash. [...] Then the king and all the people were baptized, and George, drawing his sword, put an end to the beast and ordered him to be moved out of the city, whereupon four yoke of oxen hauled him away into a broad field outside the walls. [...] Some books, however, tell us that at the very moment when the dragon was about to swallow the girl alive, George, making the sign of the cross, rode upon him and killed him.¹⁷⁵

Estamos perante um dos mais famosos relatos de lutas com dragões da cultura europeia ocidental medieval: a lenda de São Jorge e do dragão, como relatada na *Legenda Aurea*, a antologia de vidas de santos e outros relatos milagrosos coleccionada por Tiago de Voragine, frade dominicano, no séc. XIII. Trata-se de um dos primeiros testemunhos que relacionam São Jorge com um dragão, e traduz uma das imagens mais associadas ao dragão no imaginário europeu: um cavaleiro virtuoso salva uma donzela indefesa das garras de um dragão maligno. São Jorge é um exemplo de santo sauroctono¹⁷⁶ cuja lenda reúne em si algumas das características que podem ser encontradas no dragão medieval, mas não todas—

¹⁷⁵ VORAGINE, Tiago de, *Legenda Aurea* 58 in RYAN, William G. (trad.), *The Golden Legend – Readings on the Saints*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2012, pp. 239-240.

¹⁷⁶ Pedimos emprestada a expressão francesa “sauroctone”, encontrada, por exemplo, no ensaio de Jacques Le Goff sobre São Marcelo de Paris e o dragão, para designar “aquele que derrota o dragão” (lit. “o lagarto”, mas a expressão pode ser aplicada num sentido mais lato, equivalente ao inglês “dragonslayer”). Vide, LE GOFF, Jacques, “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão” in *Para um novo conceito de Idade Média – Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993a, pp. 221-259.

falar de um conceito de “dragão” totalizante não é exequível para algo tão variado como são as representações de dragões ao longo da Idade Média. Como iremos ver, o dragão que encontramos nas fontes nórdicas terá algumas idiossincrasias próprias que o demarcam do dragão que é morto por santos em textos da Europa ocidental em pleno séc. XIII, embora também partilhe características em comum com este último. Para entender a relação do dragão nórdico com a restante literatura da Cristandade medieval—cuja influência nele se fará sentir em força a partir do séc. XIII—, é necessária uma passagem pela evolução do entendimento do conceito de dragão na Idade Média. Falaremos primeiro, então, de como o nosso conceito do dragão surge, observando o vocabulário, os seus antecedentes na cultura clássica greco-romana, as infusões pré-clássicas que se cristalizam numa visão bíblica do dragão e a forma como esta evolui ao longo da tradição hagiográfica, assim como observaremos o dragão representado na literatura enciclopédica clássica e medieval. A cultura nórdica medieval, não existindo num vácuo, não se evade destas influências—a sua literatura vernacular emerge, para além da adaptação das suas tradições literárias nativas orais, como já foi observado, da tradição literária latina medieval, religiosa e historiográfica, tendo prolíferos contactos também com outras literaturas vernaculares europeias, especialmente a anglo-normanda, a francesa e a alemã.

3.1. O dragão na Antiguidade Clássica – etimologia e expressões míticas

A palavra “dragão” chega à língua portuguesa com raiz na palavra latina *draco*, que a foi buscar ao vocábulo grego *δράκων* (*drakōn*). Tanto no latim como no grego antigo, a palavra parece ter sido usada para designar serpentes; e, particularmente, reservada para nomear serpentes de dimensões particularmente imponentes, ou de significação simbólica/mitológica particular. O vocábulo surge tanto para nomear serpentes de morfologia “pura”, semelhantes a uma serpente real, mas, frequentemente, de dimensão exagerada; como para criaturas de morfologia híbrida ou compósita, que podem agregar características de outros animais ou até extra-natura (*e.g.*, a Quimera, que tem parte dianteira de leão, dorso e cabeça de cabra que cospe fogo e cauda de *drakōn*, relatado primeiro na *Ilíada* 6.152)¹⁷⁷.

¹⁷⁷ OGDEN, Daniel, *Dragons, Serpents and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds – A Sourcebook*, Nova Iorque, Oxford University Press, 2013a, p. 77.

Daniel Ogden, no seu estudo extremamente compreensivo sobre o dragão do mundo clássico, afirma sobre a utilização de *draco/drakōn*:

The term ostensibly spanned a broad semantic field. At the banal extreme, it could designate the large snakes of the real world. In this connection, there have been unsuccessful attempts to associate the term with a particular species of snake, be it a species recognized by the ancients or, a wholly different thing of course, one recognized by us moderns. At the fantastical extreme the term was applied to snakes of supernatural size and nature, often compounded with human or other animal forms, and often credited with fire-breathing or other varieties of fieriness. But the two semantic poles were closer than they initially seem, for, up until the end of the fifth century *BC* at any rate, almost all uses of the term *drakōn* invite us to construe the creature so designated either as supernatural in itself or under the control of a supernatural power.¹⁷⁸

A etimologia da palavra *drakōn* é reconhecida como tendo relação com o verbo grego *derkōmai*, um dos verbos para a acção de contemplar com o olhar, não apenas um “ver” mas um “observar”: “[*derkomai*,] fréquemment accompagné d’un adverbe («terriblement»=«avoir un regard terrible») designe l’acte de regarder avec fixité, acuité.”¹⁷⁹ Assim, é utilizado para uma observação fixa, sugerindo um sentido inicial associado à visão aguçada para o substantivo que provém deste verbo. Parece ser deste verbo que surge o substantivo *drakōn*, com difusão desde o contexto dos poemas homéricos e que se mantém na língua grega ao longo da continuidade histórica. De facto, muitas das serpentes mitológicas às quais é associada a palavra grega são, nos mitos, guardiãs: ou de algum objecto desejado pelo herói do mito—damos um dos exemplos mais paradigmáticos, o dragão da Cólquida, que guarda o velo de ouro que Jasão almeja obter (a *Argonautica* de Apolónio, séc.

¹⁷⁸ OGDEN, Daniel, *Drakōn - Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, Oxford University Press, 2013b, p. 2. No que diz respeito à tentativa de identificação do *drakōn* com espécies particulares de serpentes, indicamos como exemplo de um estudo que o faz (embora não seja o seu principal foco) o artigo SENTER, Phil et al., “Snake to Monster: Conrad Gessner’s *Schlangenbuch* and the Evolution of the Dragon in the Literature of Natural History” in *Journal of Folklore Research* vol. 63 no. 1, Department of Folklore and Ethnomusicology/Indiana University, 2016, pp. 67-125.

¹⁷⁹ BILE, Monique, “Etymologies” in PRIVAT, Jean-Marie (ed.), *Dans la Gueule du Dragon – Histoire, Ethnologie, Littérature*, Sagner-Remines, Editions Pierrons, 2000, p. 124.

III a.C., contém o relato mais difundido na Antiguidade¹⁸⁰); ou a serpente das Hespérides (por vezes chamada de Ládon), que guarda a árvore das maçãs douradas das divindades epónimas (em Hesíodo, na *Teogonia* 326, séc. VII a.C., onde é chamado de *ophis*¹⁸¹; ou em textos mais tardios, como a *Bibliotheca* de Apolodoro, compilada c. dos sécs. II ou I a.C., onde a criatura é descrita como *drakōn*¹⁸²); ou guardiã de um culto, dando-se o exemplo dos *drakontes* benéficos associados à imagética de deuses anguiformes da riqueza e fortuna, como Zeus Meilichios e Agathos Daimon¹⁸³, ou da cura, como Asclépio, Hygieia e Glycon¹⁸⁴, que poderiam ter, segundo os relatos literários, serpentes como guardiãs dos seus templos, que seriam alimentadas como avatares dos deuses (na iconografia, estas divindades são frequentemente representadas por enormes serpentes).

Poderia aqui talvez traçar-se uma relação da adequação da palavra designativa da criatura à sua função mítico-lendária: o *drakōn* é uma serpente gigantesca de olhar aguçado, assim chamado pois muitas vezes vigia/guarda algo. Não é uma explicação definitiva de maneira nenhuma, nem sequer uma tentativa disso, pois a origem deste designativo para serpentes poderia ter um sem-número de explicações alternativas ou concomitantes, *e.g.*, observação de características naturais do animal. Julgamos que é um caminho por onde apenas a conjectura pode enveredar e não merecedor de esforço e espaço no presente estudo. Esta origem para o vocábulo *drakōn* era proposta já na Antiguidade, e regra geral aceite por estudiosos actuais, mas não consensual¹⁸⁵. No entanto, é uma realidade a associação nos textos do *drakōn* à função de guardião e à riqueza, com relativa frequência.

Na língua grega, *drakōn* não é o único substantivo utilizado para designar serpentes, sendo nesta função acompanhado de *ophis*. Os *drakontes* inserem-se no universo mais vasto das serpentes e é-lhes aplicado o vocabulário acompanhante deste, como refere Ogden:

Whatever their particularities, *drakontes* were, nonetheless, a subset of the world of snakes, and the familiar range of snake terms is also regularly applied to creatures so

¹⁸⁰ OGDEN, *op. cit.*, 2013a, pp. 127-128.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁸² *Ibidem*, p. 58.

¹⁸³ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, pp. 271-309.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 310-346.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 173-174.

designated in Greek and Latin: on the Greek side most typically *ophis*, on the Latin typically *anguis* or *serpens*.¹⁸⁶

O “dragão” seria então uma categoria específica dentro da totalidade das “serpentes”. O termo *drakōn* não parece assim ser perfeitamente intercambiável com o mais genérico *ophis*, tendo um sentido restrito:

[...] *ophis/drakōn*. Ces substantifs sont-ils interchangeables, comme les dictionnaires le prétendent? [...] *ophis* est le terme générique, *drakōn* déterminant la nature maléfique ou extraordinaire du serpent. Une preuve en est que, si *drakōn* peut qualifier *ophis*, l'inverse n'est pas vrai. On peut, par conséquent, tenter de cerner le parcours sémantique de *drakōn*. – *Drakōn* est le seul substantif, en poésie, qui designe un serpent d'un type particulier, énorme, malfaisant ou non. [...] – Si l'est à l'occasion perçu comme un animal divin, le serpent est aussi doté d'une spécificité négative [...] – Le dernier maillon de la chaîne est alors constitué par les serpents des divinités infernales ou les monstres, les «dragons».¹⁸⁷

No grego pós-clássico, da antiguidade tardia e do medievo, predomina a ligação semântica de *drakōn* a uma criatura particularmente negativa, com o exemplo mais conhecido do Apocalipse de João 12, onde a palavra designada para o grande dragão que combate contra o Arcanjo Miguel é, precisamente, *drakōn*. Mais será dito abaixo sobre o vocabulário dracónico da Bíblia. A língua latina, possuindo um termo genérico para serpentes (*serpens*) irá herdar o substantivo grego sob a forma de *draco*, com a semântica que da língua helénica provinha. Assim, no latim: “*draco* est bien le «dragon/serpent» [do grego], c'est-à-dire une bête extraordinaire. [...] *Draco* est [...] un emprunt morphologique, lexical et sémantique au grec.”¹⁸⁸ A palavra aparece na prosa e poesia latina clássica aplicada a bestas mitológicas serpentiformes variadas; e também será proliferamente utilizada na literatura latina cristã para designar uma serpente de grandes dimensões e significação simbólica acentuada.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 3-4.

¹⁸⁷ BILE, *op. cit.*, pp. 127-128.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 131.

Embora, como ressalva Daniel Ogden, o *drakōn/draco*¹⁸⁹ possa ser estudado numa definição muito lata, observando-se a sua aplicação a todas as criaturas com características serpentiformes (mesmo que parciais) nas fontes clássicas, nem todas as instâncias interessam para este estudo. Para uma continuidade do dragão medieval, numa definição mais restrita, deve retirar-se que o *drakōn* clássico é regra geral uma serpente enorme (de restante morfologia variável), geralmente associada a uma significação negativa nos mitos e demais narrativas em que marca presença. Os exemplos do *drakōn* na cultura clássica são demasiado numerosos para aqui se resumirem todas as suas variedades morfológicas e temáticas¹⁹⁰. Tente-se, no entanto, dar uma ideia daquilo que poderia ser o *drakōn* greco-romano, através de alguns exemplos das mais influentes narrativas literárias.

Regra geral, o *drakōn* propriamente dito é, morfologicamente, uma serpente “pura”, como o Python (ocasionalmente feminino e chamado de Delphyne) derrotado pelo deus Apolo—que, nas fontes literárias, é descrito como enorme, apesar de, na iconografia, aparecer, por vezes, representado como uma pequena serpente aos pés de Apolo. Após o combate, o deus funda o santuário de Delfos. Também a serpente de Ares é um bom exemplo, combatida por Cadmo no local onde irá fundar a cidade de Tebas—mito referido, por exemplo, nas *Metamorfoses* (3.28-98) de Ovídio, onde o *draco*, uma serpente descomunal de olhos dardejantes de fogo e um bafo venenoso, guarda uma fonte sagrada¹⁹¹. Embora a matança desta serpente tenha uma significação fundacional, é uma ofensa ao deus Marte, e é dito que Cadmo e a sua mulher parecem estar condenados a transformar-se, por sua vez, em *dracones*, notavelmente¹⁹². As outras características do *drakōn* de Ares/Marte são mais comuns, partilhadas por muitos dos *drakontes* clássicos: os olhos faiscantes de fogo (e.g., os *dracones* enviados para matar Laocoonte e os seus filhos, talvez por Apolo ou Atena, como

¹⁸⁹ Utilizaremos a primeira forma quando falando de fontes gregas ou do conceito de dragão clássico, e a última para fontes latinas (clássicas e medievais).

¹⁹⁰ Como diz Daniel Ogden, “[...] to speak of the typical features of ancient dragons is to disguise the wonderful variety that is to be found in their stories, which first emerge for us with the earliest surviving Greek literature, that of the seventh century BC, and never disappear from the Graeco-Latin tradition thereafter.” in OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 1.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 113-114.

¹⁹² A transformação/assemelhação do herói em/ao dragão é uma característica que iremos encontrar de forma destacada no dragão nórdico, embora não seja predominante no mundo clássico (vide capítulo 5.1).

relatado na *Eneida* de Vergílio, no séc. I d.C.¹⁹³) e o veneno, quer cuspidor quer emanado no bafo (por exemplo, os *drakontes* enviados por Hera que atacam Hércules no berço, como relatado por Teócrito, no séc. III a. C.¹⁹⁴); ou a associação a uma fonte sagrada, como o *drakōn* de Nemeia, morto nos relatos por um (ou ocasionalmente, por vários em conjunto) dos Sete contra Tebas—episódio conhecido em fontes desde o séc. V a.C., com tradição em fragmentos de peças de Eurípides, mas recontado mais extensivamente por Estácio na *Tebaida* (séc. I d.C.), onde se diz que o *drakōn* seria sagrado para o deus Júpiter¹⁹⁵. Sobre a questão das fontes de água, Ogden menciona várias interpretações explicativas da presença do dragão:

In the great *drakōn*-fight narratives, in which the *drakōn* must of course always be killed or at any rate overcome, the *drakōn* is often cast as a guardian of a spring. In so far as the Spring is projected as a spring in fact, the *drakōn* protects its waters from being drunk; in so far as it is projected as a woman or a naiad, the *drakōn* more intelligibly protects her from sexual violation. But there is, again, also a tendency for the *drakōn* to be itself fully identified with the spring. Spring and *drakōn* alike are often further associated with trees: these could both mark the origin point of a source and (as an alternative to a cave) offer a home to a snake.¹⁹⁶

A ideia da serpente como espírito de um sítio, um *genius loci*, é passada para a Idade Média. Veja-se Isidoro de Sevilha, por exemplo: “Snakes were always considered among the pagans as the spirits of places [...]”¹⁹⁷.

O veneno, presente no monstro enquanto em vida, é amiúde um perigo perpetuado pela carcaça do monstro depois de derrotado, a qual deve ser descartada rapidamente, pois emana continuamente vapores nocivos—veja-se o próprio Python, cujo nome advém

¹⁹³ Vergílio, *Eneida* 2.139-231. “[...] their blazing eyes were suffused with blood and fire, and they were licking their hissing lips with flickering tongues” in OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 135

¹⁹⁴ Teócrito, *Idílios* 24.10-33. “[...] Evil fire shone forth from their eyes as they went, and they spat out a heavy venom.” *ibidem*, p. 47.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 119-124.

¹⁹⁶ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, p. 166.

¹⁹⁷ SEVILHA, Isidoro de, *Etymologiae* 12.4.1. in BARNEY et al. (trads.), *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 255.

provavelmente da palavra grega para putrefacção¹⁹⁸, e cujo cadáver pestilento é já mencionado no *Hino Homérico a Apolo*, de datação entre sécs. VII-V a.C.. A mesma noção é encontrada num dos poucos relatos romanos originais de encontros com dragões: um texto de Valério Máximo que relata um avistamento não-mítico de uma serpente colossal e que parece revelar um entendimento naturalista, paralelo ao mítico-literário, da criatura¹⁹⁹. Uma legião romana comandada por Regulus pretende atravessar o rio Bagradas, na Líbia (região conceptualizada na literatura romana como uma terra de serpentes—veja-se a *Pharsalia* de Lucano²⁰⁰), que está bloqueado por uma enorme serpente²⁰¹. Derrotam-na com máquinas de guerra, o que não livra a legião de experienciar os efeitos negativos da proximidade de uma serpente:

In the end, they attacked it from all sides with stone missiles hurled from ballistas, and it collapsed under the rain of heavy blows. The snake seemed more terrible to all the cohorts and the legions than Carthage itself. Because the waters were contaminated by its blood and the region was polluted by the pestilent gases of the recumbent corpse, Regulus removed the Roman camp from that point.²⁰²

Outra característica associável aos *drakontes* clássicos é a designação de fontes como o seu *habitat* permanente; alternativamente, outros residiriam em cavernas, de onde emanavam odores mortíferos, ao que se pode ligar um simbolismo ctónico e uma associação à morte²⁰³.

Frequentemente, para além do seu tamanho descomunal, os *drakontes* são distinguidos de serpentes comuns por envergarem uma crista ou uma barba—embora isto não aconteça em todas as representações ou descrições de *drakontes*, surge o suficiente,

¹⁹⁸ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, p. 40.

¹⁹⁹ Mais se dirá abaixo sobre isto. Vide infra.

²⁰⁰ LUCANO, *Pharsalia* 700-733 in DUFF, J.D. (trad.), *Lucan - The Civil War*, London/Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1962, pp. 556-559.

²⁰¹ O termo utilizado é *serpens*, embora no único texto grego conhecido que reporta a ocorrência se aplique *drakōn*, segundo OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 142. De qualquer maneira, pelo seu tamanho colossal e por ecoar a ideia da contaminação de fontes de água, julgamos não ser problemático considerá-la no rol de “dragões” clássicos.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, pp. 247-270. No contexto nórdico, como veremos, a dimensão ctónica do dragão será exacerbada.

principalmente em iconografia relacionada com *drakontes* dos mitos, para ser designado como uma característica marcante. Ogden diz:

It is safe to say that no beard is found attached to a serpent we otherwise have a strong reason to imagine represents nothing more than a common-or-garden snake. The sporters of beards are always such as the great *drakontes* [...], or otherwise are serpents ostensibly acting in a divine, heroized, or supernatural context. [...] we might say that a beard, when applied, distinguishes a *drakōn* from a common-or-garden *ophis*. This is not to say that its use was mandatory: we have plenty of fine, supernatural *drakontes* without beards.²⁰⁴

Assim, na iconografia, as barbas surgem com frequência em *drakontes* a partir do séc. VI a.C., enquanto que as cristas só aparecem a partir do séc. IV (e quase sempre a acompanhar barbas). Na literatura, menções a barbas não são predominantes e são bastante mais tardias que os seus aparecimentos iconográficos, surgindo apenas a partir do séc. III a.C.; enquanto que as cristas aparecem nos textos antes de na iconografia, muito mais cedo que as barbas, e com menções relativamente abundantes, a partir do séc. V a.C.²⁰⁵.

O termo *drakōn* é também aplicado, como já mencionado, a várias criaturas compósitas na mitologia grega e romana, monstros ou criaturas várias que incorporam em si características serpentiformes—Daniel Ogden assinala Tífon²⁰⁶, a Equidna, os gigantes, a

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 160.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 155-159.

²⁰⁶ Daniel Ogden argumenta que Tífon, em particular, combatido por Zeus com o trovão e selado debaixo da montanha, aparenta ser o único dos *drakontes* clássicos que poderá ser seriamente relacionado com os mitos de matança divina do dragão do Próximo Oriente Antigo (que serão referidos abaixo, neste capítulo), principalmente com os mitos de Baal-Sapon *versus* Yam-Lotan, e com os mitos hititas (inserindo-se num arquétipo mítico indo-europeu), dado o elevado nível de correspondências no detalhe do desenrolar destes vários mitos. O mitema do deus da tempestade que luta contra uma criatura serpentina monstruosa aparece em variadas culturas, tanto semitas como indo-europeias (incluindo na mitologia nórdica, através do mito de Þórr e da serpente Miðgarðsormr, que referiremos abaixo), algo que muita atenção tem merecido por parte dos estudiosos. Para um resumo da bibliografia comparatista que analisa esta questão (embora em torno do *drakōn* clássico), pode-se consultar os subcapítulos de Ogden na sua introdução ao livro *Drakōn*: “Graeco-Roman Drakōn-Slaying Narratives and the Cultures of the Near East” e “Graeco-Roman Drakōn-Slaying Narratives and the Indo-European Inheritance” *ibidem*, pp. 10-21. Um tratamento dos mitos indo-europeus do dragão, focado na análise linguística, pode ser encontrado em WATKINS, Calvert, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995. Calvert Watkins estabelece uma fórmula verbal que afirma ser verificável nas várias expressões indo-europeias em torno da matança do dragão.

Lamia, a Quimera, as Górgonas e a Medusa, entre outros menos notórios, suportando a sua inclusão num estudo sobre o *drakōn* dizendo:

[...] the creatures within whose physique the *drakōn* element is proportionately small nonetheless display behaviours that are centrally characteristic of *drakontes* more generally, [...] they fully earn their place in this study and indeed [...] they require a place in any study of *drakontes* that aspires to be comprehensive or synoptic.²⁰⁷

Muitos destes seres são enquadrados—em conjunto com os *drakontes* puros—em genealogias míticas, como a de Hesíodo na *Teogonia* ou a de Pseudo-Apolodoro na *Bibliotheca*, sendo que parece haver um *corpus* canónico de *drakontes* clássicos, reconhecidos como tendo ligações entre si. Daniel Ogden considera também que o estudo dos monstros marinhos (*kētos* em grego e *cetus* em latim) é precioso para um entendimento do dragão clássico, argumentando a sua ligação ao *drakōn* por vários motivos, dos quais consideramos particularmente relevantes os seguintes argumentos: têm características fundamentalmente serpentinhas (embora as pudéssemos entender como pisciformes) na sua morfologia; muitos dos *drakontes* descendem, na genealogia da *Teogonia*, do grande monstro-marinho Ceto; os dois exemplos principais de lutas contra monstros-marinhos têm algumas semelhanças fortes com as lutas míticas com *drakontes* (o de Héracles contra o monstro-marinho de Tróia, para salvar Hesíone, e o de Perseu contra o monstro-marinho da Etiópia, para salvar Andrómeda). A ligação entre combates com monstros-marinhos e os dragões surgirá também noutros contextos a abordar, nomeadamente nas mitologias e literaturas hebraica, cristã e nórdica.

Frequentemente, os *drakontes* clássicos são combatidos por um deus ou herói, em confrontos míticos para a análise dos quais se reveste de interesse o conceito de “combate simétrico”, introduzido por Ogden na discussão, que diz poder aplicar-se à maioria destas lutas. O *drakōn* é combatido em meios equivalentes àqueles que utiliza, sendo que a melhor forma de combater um dragão seria assemelhar-se-lhe na batalha, e uma das formas de combate que prevalece é a do veneno e do fogo como armas tanto do *drakōn* como do herói

²⁰⁷ OGDEN, op. cit., 2013b, p. 68.

que se lhe opõe. O fogo poderá ter sido associado aos dragões clássicos através de um entendimento metafórico do suposto efeito fisiológico do veneno:

The fieriness of *drakontes* and other snakes in the earlier classical tradition is founded in a metaphorical reading of the effects of their venom: it is this that burns. Thus the Nemean *drakōn* overcome by Hippomedon and Capaneus in Statius' *Thebaid*: «rages with the fire of parching venom». The association of fire-imagery with snake-venom more generally was widespread, and Nicander commonly describes snakebites as fiery, particularly those of vipers.²⁰⁸

O fogo é relacionado com os *drakontes* em várias circunstâncias, raramente cuspidos²⁰⁹, mas presente na forma de relâmpagos ou de olhos faiscantes. O veneno é muito mais comum, como já foi notado, e poderia então equivaler-se ao fogo em certa medida:

(...) more often than fiery, the *drakōn*'s breath was conceptualized as poisonous and pestilential, and indeed the *drakōn*'s poisonousness was celebrated less often in the context of its biting and envenoming than in the context of its blowing out of noxious and destructive fumes that could kill in their own right, and its corrupting of the air with these.²¹⁰

Esta reciprocidade é particularmente ilustrada nos combates de Hércules com os diversos *drakontes* que enfrenta ao longo da vida. A mais notória, a Hidra de Lerna, é destacada pelo seu veneno corrosivo. Hércules vence-a aplicando fogo contra ela, e irá utilizar o veneno da Hidra para matar Ládon, o dragão das Hespérides. Por sua vez, sucumbirá por fim a este veneno, no manto besuntado com este fluido que a sua mulher Dejanira faz com que vista. Assistimos a um ciclo de matança com os mesmos métodos, com um final trágico. Para além do veneno/fogo de aplicação directa, os vapores venenosos e os fumos nocivos já mencionados eram também combatidos com emanções odoríferas positivas. Ogden é da opinião de que a mesma simetria ocorre também no campo visual (o

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 220.

²⁰⁹ O caso da Quimera, monstro com cauda de *drakōn*, é uma das notáveis excepções. Apesar de a sua cabeça de serpente ser precisamente a única que nunca é mencionada como cuspidor de fogo, Ogden defende que a presença desta cabeça poderia permitir a associação do bafo ígneo à criatura (OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 77).

²¹⁰ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, p. 226.

olhar faiscante dos *drakontes* sendo colocado em oposição com o dos heróis), no auditivo (grandes ruídos sendo combatidos com outros), e no que diz respeito à tortuosidade dos anéis de serpente do *drakōn* (contrariados por armas igualmente recurvas brandidas por heróis). O conceito de combate simétrico não parece ser perfeitamente adequado a todas as lutas com dragões (como raramente são as teorias interpretativas sobre mitologia), mas parece-nos ter algum valor e poder ser, como adianta Ogden, aplicado aos combates com o dragão cristão provindos da hagiografia.

Ogden refere ainda que o herói poderia, após a luta, absorver os elementos do *drakōn*, tornando-se num *drakōn* metafórico. Referimos já como Cadmo se transformará eventualmente num *drakōn*, por ter morto a serpente de Ares. Héracles é, provavelmente, o herói que mais *drakontes* enfrenta e, segundo Vergílio, após matar a Hidra de Lerna, ganha um escudo com uma representação desta, que o identifica como tal, como nota Ogden: “The shield that celebrates the former victory over the *drakōn* transforms its bearer into a metaphorical *drakōn* in turn.”²¹¹ Embora caiba fora do âmbito deste estudo explorar esta (possível) dinâmica no que diz respeito ao mundo clássico e aos seus *drakontes*, podemos afirmar que no universo germânico das sagas nórdicas é possível apontar com bastante segurança esta relação de aproximação do humano ao dragão, dado a transformação de personagens variadas em dragões ocorrer de forma literal com relativa frequência.

3.2. O dragão nos textos religiosos cristãos

É defensável que os grandes referenciais culturais de grande parte da Europa medieval são a tradição greco-romana e a tradição judaico-cristã, esta última particularmente influente no que diz respeito ao entendimento simbólico e alegórico de monstros e criaturas, devido ao alastrar da religião cristã pela Europa. A Islândia medieval, a partir do ano mil, inclui-se no rol de territórios cristãos, e a influência dos textos bíblicos e hagiográficos na tradição literária islandesa faz-se sentir. Importa então realizar uma passagem pelo significado atribuído aos dragões na literatura cristã.

²¹¹ *Ibidem*, p. 216.

3.2.1. A Bíblia – Antigo e Novo Testamento

A Bíblia, obra designadamente compósita, contém dimensões do “dragão” variadíssimas e elaboradas em diversos contextos. Falar de um dragão no caso do Antigo Testamento torna-se especialmente complicado, principalmente pela questão vocabular— como já vimos, o “dragão” surge etimologicamente na Grécia Antiga. Representações e imagens míticas que possamos identificar com criaturas semelhantes, quando não denominadas pelo mesmo nome, passam inevitavelmente por um processo de generalização e aproximação que podem ser demasiado influenciadas por uma vontade de traçar continuidades, evoluções e processos que poderão não estar lá; ou que podem ser descontínuos e mais complexos do que aparentam. Tal é especialmente verdade quando falamos de textos que surgiram numa cultura que foge ao referencial indo-europeu, como é o caso da cultura hebraica. No entanto, as influências que a cultura mitológica do Próximo Oriente terá tido na mitologia grega são reconhecidas e frequentemente debatidas, pelo que aproximações temáticas poderão, afinal, não ser de todo descabidas, mesmo que não se trate de duas culturas com uma origem comum traçável.

No Antigo Testamento, os seres que mais próximo encontramos do dragão são os grandes monstros marinhos (de significação geralmente pré-cósmica), os *taninim* (sg. *tanin*)²¹², que aparecem referenciados em vários dos livros bíblicos. Uma enumeração compreensiva da diversa nomenclatura utilizada para estes seres no Antigo Testamento pode encontrar-se no artigo de Nicolas Kiessling de 1970²¹³, onde este destaca *tanin* (“monstro-marinho/serpente monstruosa/dragão”), *liw'yatan* (transliterado “Leviatan”) e *rahav* (transliterado “Rahab”) como as expressões a considerar para o “dragão” dos textos hebraicos, e discrimina os diversos sentidos atribuídos aos termos (que nem sempre são os mesmos). Kiessling resume a sua presença no Antigo Testamento da seguinte forma:

²¹² Em hebraico: *tanin*: תנין; pl. *taninim*: תנינים.

²¹³ KIESSLING, Nicolas K., “Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History” in *Journal of Biblical Literature* vol. 89 no. 2, The Society of Biblical Literature, 1970, pp. 167-168.

In sum, all of these dragons denote some form of evil, whether they are used metaphorically or not. The least offensive are magic serpents conjured by magicians and the most formidable is the sea-dwelling [...] creature that God himself strikes.²¹⁴

Faremos uma breve passagem sobre alguns exemplos significativos da presença do dragão no Antigo Testamento. *Tanin* é o termo mais genérico, e pode designar tanto uma serpente terrestre²¹⁵ como um monstro-marinho, de tamanho variado. Aparece no Génesis como parte da criação: “Deus criou, segundo as suas espécies, os monstros marinhos e todos os seres vivos que se movem nas águas, e todas as aves aladas, segundo as suas espécies.” (Génesis 1:21)²¹⁶ No entanto, surge também referido como envolvido num conflito com Deus—seja num conflito mítico fora do tempo, seja utilizado metaforicamente para representar uma nação inimiga dos hebreus. Em textos ugaríticos paralelos, os monstros marinhos míticos têm sete-cabeças, e Salmos 74:14 refere as “cabeças do Leviatan”²¹⁷, pelo que se julga que este seria um aspecto da criatura, apesar de em Job este só aparecer com uma cabeça: “Leviathan would then be the mythical sea serpent or dragon referred to elsewhere in the Old Testament, although it would appear that he now has only one head instead of seven.”²¹⁸. Serão duas as denominações individualizantes para um monstro mitológico que se identifica com este tipo de criaturas: Rahab e Leviatan. Sobre o Rahab, Kiessling diz:

[...] occurring in the OT seven times, is a more obscure word [do que Leviatan], and though it clearly denotes some evil monster at war with God, translators had a difficult time in pinpointing the meaning. Four times it is used in connection with the God-dragon combat [...]. Elsewhere [...] [*rahav*] refers to opponents of God [...]²¹⁹

²¹⁴ *Ibidem*, p. 168.

²¹⁵ Embora a palavra que designa “serpente” no hebraico bíblico seja mais comumente *nahash*, encontramos também *tanin* aplicado a este tipo de réptil, nomeadamente no livro do Êxodo 7:8-13, para as serpentes em que se transformam as varas de Aarão e dos encantadores do faraó: “Eles lançaram cada um a sua vara, e se transformaram em dragões; mas a vara de Aarão devorou as varas deles.” (Êxodo 7:12 in ALVES, Herculano (coord.), *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 1998, p. 10).

²¹⁶ *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, p. 25.

²¹⁷ *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, p. 914.

²¹⁸ DAY, John, *God's conflict with the dragon and the sea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 181.

²¹⁹ KIESSLING, *op. cit.*, p. 168. A saber, “Rahab” é mencionado em Isaías 30:7, 51:9; Salmos 40:5, 87:4, 89:11; Job 9:13, 26:12.

O Leviatan tem uma presença mais marcante e difundida nos textos. É mencionado em Job 40-41, junto com o Behemoth, onde estes monstros são descritos como possuindo escamas duras e força devastadora, um dos quais—o Leviatan—cospe fogo. Veja-se a descrição feita do Leviatan:

Os seus espirros relampejam fogo, os seus olhos são como clarões da aurora. Da boca saem-lhe chamas como archotes ardentes. As narinas deitam fumo, como uma panela que ferve ao fogo. O seu hálito queima como brasa e a sua boca lança chamas. (Jb 41:10-13)²²⁰

No texto de Job, Deus conta a Job sobre o seu combate com o Leviatan, parecendo sugerir-se que Leviatan e Behemoth seriam monstros ancestrais, forças primordiais do caos dominadas na criação. Esta concepção de seres monstruosos serpentinos, associados ao mar e às águas primordiais, combatidos por deuses (muitas vezes divindades celestes, da esfera das tempestades e do trovão) como parte activa do processo de criação ou de ordenação/manutenção do cosmos, ecoa em diversos textos mitológicos de várias culturas semitas, inclusive na literatura ugarítica e mesopotâmica. Não será um mitema unicamente semita, pois pode-se identificar também na mitologia de outros grupos linguísticos e culturais²²¹, nos textos literários sumérios (enumerados abaixo) ou no contexto egípcio, com a luta do deus solar Rá com Apophis, representado na iconografia como uma serpente

²²⁰ Nova Bíblia dos Capuchinhos, p. 835.

²²¹ Este tipo de mito está intimamente relacionado com o conceito de caos, definido como: “[...] the primordial condition, precosmic period, or personified being found in many oral and literary mythologies. It is commonly, although not always legitimately, taken to mean the horribly confused state, muddled matrix, vacuous condition, or monstrous creature preceding the foundation of an organized world system. By extension, the idea of chaos in myth and ritual may also apply to any anomalous condition, event, or entity outside conventionally sanctioned codes of order. [...] From a cross-cultural perspective, the image of chaos is therefore especially prominente in cosmogonic and anthropogonic myths, as well as in many types of origin myths and passage rituals concerned with some transitional situation in human life or with some significantly altered state of affairs, whether for well or ill.” in GIRARDOT, Norman J., “Chaos” in JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion – Second Edition* vol. 3, Detroit, Thomson Gale, 2005, p. 1537. Este caos, podendo ser significado por um abismo vazio que antecede a criação do mundo em vários contextos, ou por qualquer manifestação do mundo natural excessiva e desordenada (como vegetação selvagem cerrada, ou uma tempestade) toma mais frequentemente uma forma aquosa: “[...] the most prevalent natural metaphor for chaos is water. [...] Given water’s infinite fluidity, its protoplasmic vitality, as well as its lethal and regenerative potencies, it is hardly surprising that images of a vast ocean, a turbulent sea, or some other murky, cloudy, frothy, and misty mixture of air and water is used in many myths to depict the original broth of creation.” *ibidem*, p. 1538. Adicionalmente, a estas águas junta-se amiúde uma representação antropomórfica ou zoomórfica do caos, que é derrotada pela divindade, resultando na instituição do cosmos por esta última. Uma das formas mais comuns para a personificação do caos é a de uma serpente/dragão com características aladas ou aquáticas (vide *ibidem*).

colossal, garantindo assim o ciclo dos dias (remanescente num manuscrito de c. 310 a.C., mas cujo texto se pensa ser de c. 2000 a.C.)²²². No contexto indo-europeu surge, para além do já referido conflito de Zeus com Tífon na mitologia grega, com a luta da serpente Vritra com o deus do trovão Indra, que liberta as águas no mundo (relatado no texto *Rigveda*, em sânscrito, composto c. 1500-1000 a.C.)²²³; ou no mito hitita do deus do trovão Tarhunna e da serpente/dragão Illuyankas²²⁴. Todos estes fundos mitológicos poderão ter tido contactos e relações de influência entre eles, sendo de enorme dificuldade estabelecer quais as relações exactas entre os mitos que nos chegam nestes textos—fugindo, para além disso, ao escopo deste trabalho, interessando-nos apenas, para já, contextualizar os “dragões bíblicos” nos seus contactos mais directos.

Frequentemente, no contexto do Próximo Oriente Antigo, estes monstros têm uma ligação ao mar e às águas primordiais²²⁵. O mais famoso texto que refere esta ideia é o *Enuma Elish*, poema de carácter laudatório em honra do deus babilónico Marduk, que se opõe a Tiamat, feminina divindade ou monstro primordial representativo da água salgada, aliada ao masculino Apsu, a água doce, e que é responsável por dar à luz um sem-número de monstros, muitos dos quais com características serpentinadas inteligíveis, quer pelo vocabulário utilizado para os monstros, quer pela morfologia descrita. Tiamat e a sua prole opõem-se aos deuses e Marduk é quem os irá destruir, conquistando o seu lugar como soberano divino e criando a terra habitável a partir das várias partes do corpo de Tiamat²²⁶. A ideia de um combate primordial que opõe ordem/caos é um tema recorrente em várias destas mitologias (nem sempre associado à criação), surgindo também em vários conflitos de divindades e monstros com características—por vezes, apenas vagamente—dracónicas. Segundo Kramer,

²²² WILSON, John A. (trad.), “Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts - The Repulsing of the Dragon and the Creation” in PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament 3rd edition with supplement*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1969 [ANET], pp. 6-7.

²²³ OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 359.

²²⁴ GOETZE, Albrecht (trad.), “Hittite Myths, Epics and Legends - The Myth of Illuyankas” in PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament 3rd edition with supplement*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1969 [ANET], pp. 125-126.

²²⁵ As águas primordiais, que rodeiam o mundo, são uma ideia relativamente comum nas cosmologias mitológicas mesopotâmicas e canaanitas. Veja-se BOTTÉRO, Jean, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2004, pp. 78-79.

²²⁶ SPEISER, E.A. (trad.), “Akkadian Myths and Epics – The Creation Epic” in ANET, pp. 60-72.

encontramos resquícios disto no conflito entre Enki/Kur num fragmento sumério²²⁷, entre Ninurta/Azag no *Lugal-e (Feitos do Deus Ninurta)*²²⁸ e entre Gilgamesh/Huwawa (Kramer chama a Gilgamesh “o primeiro São Jorge”) no texto *Gilgamesh na Terra dos Vivos*²²⁹; John Day aponta, como um paralelo canaanita, o confronto Baal-Sapom/Yam e Lotan nos hinos ugaríticos²³⁰ e Theodore J. Lewis destaca a luta Tishpak/Labbu²³¹, entre outros textos que vários estudiosos já trataram.

Alguns destes textos laudatórios a deuses/heróis poderão talvez enquadrar-se numa ideia de justificação de supremacia divina: consoante os deuses que vão ocupando o topo do panteão celeste numa cidade ou região mesopotâmica, alterna também o deus que é representado nos seus textos como combatente que, pela luta, estabelece o cosmos e assume a manutenção contínua da ordem—assim parece ter sido para Marduk, com a escrita do *Enuma Elish* pelo clero da Babilónia no início do 1º milénio a.C.²³². Theodore Lewis destaca que estes monstros combatidos são geralmente criaturas com características compósitas—nos exemplos que estuda, serpente/dragão e leão: “[...] ancient Near Eastern writers and artists used composite animal imagery—in particular, the juxtaposition of lions and dragons—to demonstrate the preeminence of warriors both human and divine.”²³³. Vários destes conflitos poderão ter feito parte do contexto cultural que serviu de berço à serpente/monstro-marinho primordial da Bíblia, que parece ter sido influenciada tanto pelos textos semitas orientais (mesopotâmicos) como ocidentais (canaanitas ugaríticos)²³⁴. Nestes

²²⁷ KRAMER, Samuel Noah, “A Morte do Dragão – O Primeiro São Jorge” in *A História começa na Suméria*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1970 (1956), pp. 199-212.

²²⁸ “Ninurta's exploits: a šir-sud (?) to Ninurta” in *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* [online], Faculty of Oriental Studies – University of Oxford (disponível em <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#>, a 7/11/2019).

²²⁹ KRAMER, Samuel Noah, “Sumerian Myths and Epic Tales - Gilgamesh and the Land of the Living” in ANET, pp. 47-50.

²³⁰ “Baal and Yam” in GIBSON, J.C.L. (ed./trad.), *Canaanite Myths and Legends*, London/New York, T&T Clark International, 2004 (1956), pp. 37-45.

²³¹ LEWIS, Theodore J., “CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths” in *Journal of the American Oriental Society* vol. 116 no. 1, American Oriental Society, 1996, pp. 28-47. Embora a palavra *labbu* designe habitualmente um leão em acádio, poderia ocasionalmente ser um epíteto, representativo do quão aterrorizante a criatura seria. A descrição do Labbu no mito expresso no texto CT.13.33-34 é de uma serpente terrível de características híbridas, a qual, ainda por cima, cuspiria veneno sobre a terra: “Note too that both the lion and the serpent/dragon could pour out poisonous venom on the land” *ibidem*, p. 37).

²³² BOTTÉRO, *op. cit.*, p. 56.

²³³ LEWIS, *op. cit.*, p. 28.

²³⁴ John Day argumenta por uma influência canaanita para o “dragão” bíblico, em vez de uma influência do texto acádio *Enuma Elish*, principalmente nas ideias do Leviatan, mas não só. Theodore Lewis, por outro lado,

últimos textos (do séc. XIV a.C.) aparece o monstro etimologicamente mais próximo do Leviatan bíblico, designado com a palavra cognata *Lotan*, num dos contextos míticos mais contíguos ao hebraico²³⁵.

A concepção apresentada no Antigo Testamento não é, geralmente, a de um combate primordial pré-criação, algo incompatível com a ideia de um deus que cria a partir do vazio, embora haja sugestões deste combate disseminadas pelos textos—em Job, como referido, e nos Salmos 74²³⁶, onde a derrota dos *taninim* e do Leviatan é enumerada entre os grandes feitos de Elohim, demonstrativos do seu poder. Encontra-se em destaque, em vez disso, uma evolução desta ideia, adaptada ao contexto de divindade eterna do monoteísmo hebraico, sendo que geralmente estes grandes inimigos primordiais herdados da ancestralidade semita sofrem dois tipos de tratamento des-mitologizantes. Assim, os “dragões” do Antigo Testamento são por vezes historicizados, tratados como representações do inimigo histórico do povo hebreu à data da composição de cada específico texto bíblico, *e.g.*, o Egipto ou o próprio Faraó, tal como nota John Day:

The Old Testament allusions to Egypt and Pharaoh as Rahab or the dragon probably arose as a result of the oppressive role that Egypt played towards Israel before the Exodus [...]. The theme of the chaos waters is also taken up to denote the oppressive Assyrians (Is. 17:12-14, cf. Is. 8:5-8) and the waters and the dragon are both used to denote the oppressive Babylonians (Hab. 3; Jer. 51:34).²³⁷

Assistimos, também, ao fenómeno de naturalização, apresentando-se a serpente mítica como enquadrada na criação e dominada pela divindade. Assim, no Génesis, como citado, os *taninim* são criados nos dias iniciais do mundo e nos Salmos 104²³⁸, é dito que Deus criou o

destaca as influências semitas orientais no livro de Ezequiel. Não se trata de uma discussão na qual foi atingido um ponto consensual.

²³⁵ BEAUDE, Pierre-Marie, “Les dragons dans la Bible” in PRIVAT, Jean-Marie (ed.), *Dans la Gueule du Dragon – Histoire, Ethnologie, Littérature*, Sagnerremimes, Editions Pierrons, 2000, pp. 137-138.

²³⁶ “Dividiste o mar com o teu poder, esmagaste as cabeças aos monstros marinhos. Quebraste as cabeças do Leviatan e deste-o a comer aos monstros do mar.” (Sl 74:13-14) in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, p. 914. Em nota, *ibidem*, diz-se que “Os monstros marinhos são imagem do caos ou os adversários que se opõem ao poder de Deus [...]”.

²³⁷ DAY, *op. cit.*, p. 182.

²³⁸ “Nele passam os navios e ainda o Leviatan, monstro que Tu criaste, para ali brincar.” (Salmos 104:26) in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, p. 947.

Leviatan para brincar nos mares, uma representação inofensiva de uma criatura que teria sido, inicialmente, um adversário digno do governador do mundo. Em Salmos 148, de forma semelhante, os *taninim* estão elencados no rol de criaturas que louvam Deus²³⁹. Talvez se possa notar o quão eficaz esta domesticação dos monstros primordiais está feita, no facto de se ter chegado a uma interpretação (já centenária) do Leviatan e do Behemoth como representando, simplesmente, o crocodilo e o hipopótamo²⁴⁰, afastados e extinguidos da sua significação mítica. Assim, como refere Pierre-Marie Beaudé, poder-se-ia dizer a uma primeira vista: “Ainsi donc, tout est dit. L’énonciation monothéiste a soumis les dragons.”²⁴¹

No entanto, John Day menciona ainda que há duas instâncias em que se parece apontar para uma escatologização do mito do combate com o dragão e o mar (não se encerrando os seus impactos numa naturalização dos monstros ou utilização poética dos seus nomes) sendo estas Isaías 27:1 e Daniel 7. Veja-se em Isaías, onde a derrota do Leviatan é colocada no futuro: “Naquele dia, o Senhor ferirá com a sua espada grande, temperada e forte, o monstro Leviatan, serpente sinuosa, o monstro Leviatan, serpente fugidia, e matará esse dragão do mar.”²⁴² Com a produção da Bíblia cristã, o dragão irá assumir uma dimensão especialmente importante precisamente na escatologia.

As concepções de dragão da Bíblia, no Novo Testamento, não surgem num vácuo, e são influenciadas pelos significados apresentados no segmento hebraico da Bíblia, que sofrerão uma transformação nos processos de tradução para o grego, designadamente na

²³⁹ “Da terra, louvai o Senhor; monstros do mar e todos os abismos;” (Sl 148:7) *ibidem*, p. 993.

²⁴⁰ Uma interpretação puramente naturalista deste passo bíblico tende a afastar a interpretação mitológica e identificar directamente o Leviatan com o crocodilo e o Behemoth com o hipopótamo— esta teoria não é recente (surgindo desde o séc. XVII, pelo menos), mas também não é uma ideia ultrapassada em tempos modernos, havendo tradutores actuais que optam por não manter a individualidade dos nomes Behemoth e Leviatan neste passo de Job, dado as descrições dos monstros parecerem, em certa medida, relatar o mundo natural. No entanto, há estudiosos que não julgam possível retirar as conotações míticas às duas criaturas mencionadas no final do livro de Job. Em primeiro lugar, a descrição utiliza elementos claramente ficcionais das criaturas, *i.e.*, o fogo cuspidos pelo Leviatan—nem o crocodilo, nem nenhum animal real cospe fogo; a metonímia, utilizada no mundo clássico, para falar de veneno como se fosse fogo é igualmente desadequada ao crocodilo, animal não-venenoso. Estando a falar de concepções antigas do reino animal, o fundamento de a descrição de um animal não se adequar à realidade poderá não ser considerada suficiente. Assim, é relevante explorar outros argumentos. No seu livro *God’s conflict with the dragon and the sea*, John Day defende que várias pistas indicam que o Leviatan em Job é ainda um resquício de um relato mitológico, entre outros: o já referido cuspir de fogo; a impossibilidade de se capturar a criatura (falsa se aplicada ao crocodilo); e o significado de “leviathan” como “serpente retorcida”, vocabulário aplicado a serpentes míticas noutros contextos, tanto no Antigo Testamento como nos mitos ugaríticos em torno de Baal. Veja-se DAY, *op. cit.*, pp. 62-87.

²⁴¹ BEAUDE, *op. cit.*, p. 138.

²⁴² Nova Bíblia dos Capuchinhos, p. 1197.

Septuaginta (tradução completada antes do séc. I a.C., em Alexandria, por estudiosos judeus, que serviu de base para construção do texto bíblico grego, do Novo Testamento cristão) e para o latim, com a Vulgata de Jerónimo (versão traduzida no início do séc. V d.C., com recurso tanto à Septuaginta como a um regresso aos textos hebraicos). Segundo Kiessling, adicionam-se novos significados ao dragão no processo destas duas traduções, que tiveram os seguintes motivos e resultados gerais:

The differences in translations were the result either of confusion concerning Hebrew words or lack of knowledge about traditional Semitic combat myths. Thus the dragon came to stand for a greater variety of evils, though he remained just as compelling a symbol as in the Hebrew OT [“Old Testament”].²⁴³

No processo de formação da Septuaginta, os dragões hebraicos foram uniformizados: o Leviatan e o Rahab perderam a sua individualidade, sendo traduzidos da mesma forma que os outros termos. Os *taninim*, regra-geral, resultam em *drakontes* gregos, excepto no exemplo de Génesis 1:20, onde a palavra escolhida é *kētos*, uma criação mais benigna para a inclusão no Génesis do que um dragão. Para Kiessling, uma possível explicação para a mais comum opção de tradução por *drakōn* está em Salmos 74:

The תַּנִּין [*tanin*] of Ps 74, perhaps because of its many heads, was also translated δρᾶκων, and may be the key for the use of the word by LXX translators. The Apocalypse *drakōn*, the gigantic seven-headed monster and personification of Satan, at least partially owes its name to LXX passages in which the evil monster, called *drakōn*, appears. In turn, the Apocalypse, as well as the LXX, undoubtedly influenced Jerome in his translations of Hebrew תַּנִּין [*tanin*] into Latin *draco*. But Jerome did not follow the תַּנִּין [*tanin*]-dragon precedent rigorously [...] in spite of the exceptions, the general association of תַּנִּין [*tannin*] with dragon in both the LXX and the Vulgate established for later traditions a monster quite similar to that in the Hebrew of the OT. In both translations, the dragon retained all the basic characteristics of the תַּנִּין [*tanin*]—he was a hostile beast ranging in size from a serpent (Exod 7:12, Ps 91:13) to a huge water monster (Ps 74:13); he could be poisonous (Deut 32:33); he was

²⁴³ KIESSLING, *op. cit.*, p. 167.

always conquered by God (Isa 51:9, et al.); and he served as a metaphor for anti-Israelitic rulers (Jer 51:34; Ezek 29:3; 32:2).²⁴⁴

No caso do livro de Job, a Bíblia dos Setenta traduz Leviatan por *drakōn*, e algumas traduções latinas parecem ter seguido esse exemplo. Associa-se assim a extensa descrição do Leviatan desse texto ao conceito “dragão”. Jerónimo, no entanto, reverte a tradução por *drakōn* da *Septuaginta*, e prefere uma transliteração na sua versão latina, para *leviathan*. Outro detalhe interessante encontrado em *Job* tanto na *Septuaginta*, como na *Vulgata*, é o apontamento de que o Leviatan espalha ou tem por baixo de si ouro (Job 41:21)²⁴⁵. A maior confusão parece ter sido com o termo “Rahab”, que é por vezes traduzido por *kētos*, outras por sinónimos de orgulho, como arrogância, vaidade, etc. Jerónimo segue esta leitura, traduzindo por soberba ou vaidade e apenas transliterando *rahab* uma vez na sua tradução. Mantém-se a associação ao dragão, pois a atitude de Deus é a mesma para com o orgulho que para com o dragão: parti-lo em pedaços. Assim, cria-se uma associação entre este conceito abstracto e esta criatura abstracta. Kiessling afirma: “In Jerome’s Vulgate, then, pride, the dragon and Egypt, all enemies of God, could become one.”²⁴⁶

Esta associação é fundamental para os textos cristãos, onde o dragão será frequentemente citado como associado ao pecado, ao orgulho individual e à rebelião contra Deus. Para além destas interpretações dos termos hebraicos que sabemos ter sido usados para referir o dragão/monstro-marinho, ocorreu ainda no processo de tradução a interpretação errada da palavra hebraica para “chacal” (*tan*; pl. *tanin*) como referindo-se a dragões. Provavelmente, ocorre devido à grande semelhança entre a sua forma plural com a forma singular da palavra para “dragão” (*tanin*). Esta confusão de leituras adiciona um novo sentido ao dragão, aquele que é utilizado para os chacais do Antigo Testamento:

It was used most frequently by prophets in their descriptions of the chaos and destruction that would come to a people that would return to God [...] The dragon

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 169.

²⁴⁵ Na *Vulgata*, Job 41:21 in WEBER (ed.), *op. cit.*, p. 765. Neste trabalho, não podemos deixar de notar o paralelo com a associação do dragão ao tesouro, extremamente presente nos textos nórdicos do dragão, vide *infra*.

²⁴⁶ KIESSLING, *op. cit.*, p. 171.

also became a land serpent which inhabited desolate areas, a symbol of apostasy, of ostracism, of isolation from God. These later creatures are not cosmic monsters subduable only by God [...] but subcosmic monsters which may be exorcised even by a common man. [...] They inhabit the desert wasteland of foreign enemies in medieval literature.²⁴⁷

Assim, o significado dos dragões do Antigo Testamento como apresentado na Vulgata de Jerónimo acaba por abranger ainda mais significações negativas do que nas versões hebraicas do texto, expandindo-se o seu potencial como símbolo. Adicionalmente, os acrescentos da Septuaginta ao livro de Daniel, com o episódio apócrifo de “Bel e o Dragão” (remanescente apenas na forma de duas versões gregas de um original aramaico perdido, do séc. II a.C.), utilizam também as palavras *drakōn* (e posteriormente *draco*) para definir a criatura que Daniel derrota. Segundo a história, este dragão é venerado pela população da Babilónia sob o rei persa Ciro, e Daniel faz com que este expluda dando-lhe bolos de mel. Segundo Ogden:

[...] the motif of *mazai* [os referidos bolos] specifically makes appeal to the well-entrenched Greek custom of feeding honey-barley cakes to sacred serpents [...]. And so the original Aramaic text must itself have emanated from a strongly Hellenized milieu.²⁴⁸

Torna-se o profeta Daniel numa prefiguração de Cristo a derrotar a serpente satânica (a associação do dragão ao Diabo será explanada abaixo). Destacamos, ainda, outro passo relevante, em Lucas 10:19, quando Jesus diz aos discípulos dar-lhes a habilidade de pisar cobras (*opheis*) e escorpiões. Parece ecoar o versículo do Antigo Testamento em Salmos 91:13: “Poderás caminhar sobre serpentes e víboras, calcar aos pés leões e dragões.”²⁴⁹. Reforça-se a oposição do cristianismo à serpente/dragão, que atinge a sua expressão máxima no final do Novo Testamento, com o dragão a tornar-se um inimigo por excelência de Deus e dos seus fiéis.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 173.

²⁴⁸ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, 385.

²⁴⁹ *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, p. 935.

Resta então falar do mais relevante livro do Novo Testamento para a consolidação da ideia do dragão medieval cristão: o Livro das Revelações ou Apocalipse, tanto pela introdução de uma nova figuração desta criatura como pela reinterpretação através dela concedida a passos anteriores da Bíblia. Falamos do grande dragão vermelho de Apocalipse 12, que aparece em oposição à mulher grávida e que será combatido pelo Arcanjo Miguel:

Apareceu ainda outro sinal no céu: era um grande dragão de fogo com sete cabeças e dez chifres. Sobre as cabeças tinha sete coroas e, com a sua cauda, varreu a terça parte das estrelas do céu e lançou-as à terra. (Ap 12:3)²⁵⁰

Este dragão, envolto em fogo e que surge no céu a varrer as estrelas com a sua poderosa cauda, parece dever muito à descrição do “*drakōn*” Leviatan em Job 40-41. É um *drakōn/draco* de sete cabeças²⁵¹, característica anteriormente aplicada ao *tanin* e ao Leviatan, em passagens do Antigo Testamento (e textos aparentados), e cospe também fogo. Contrariamente a ser um monstro derrotado por Deus num período pré-criação, ou até extra-temporal, este dragão é revelado como fazendo parte do rol de sinais do fim dos tempos. Neste livro bíblico, é, sem qualquer sombra de dúvida, identificado com o Diabo/Satã. Veja-se o passo em que o Arcanjo Miguel o derrota: “[...] o grande Dragão, a serpente antiga – a que chamam também Diabo e Satanás - o sedutor de toda a humanidade, foi lançado à terra [...]” (Ap 12:9)²⁵². Uma vez na terra, o dragão tentará atacar de novo a mulher grávida, lançando águas torrenciais pela boca (no que volta a lembrar a associação de Leviathan e *tanin* às águas primordiais), embora a terra se abra para as engolir, frustrando os esforços do dragão vermelho. A associação à serpente do Génesis é de novo afirmada quando o arcanjo encerra o dragão no abismo, última participação deste no Apocalipse:

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 2042.

²⁵¹ A luxuosa iconografia que acompanha os “Beatos” iluminados, nos vários manuscritos dos sécs. IX a XIII (que contém o texto do *Comentário ao Apocalipse* atribuído a Beato de Liébana, séc. VIII), ilustra frequentemente o *draco* do Apocalipse como uma enorme serpente, geralmente—mas nem sempre—representada com as sete cabeças com que é descrito no livro bíblico. Para um estudo detalhado desta tradição literária e iconográfica principalmente ibérica, assim como reproduções dos diversos manuscritos, vide WILLIAMS, John, *The illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the commentary on the Apocalypse* vols. 1-5, London, Harvey Miller, 1994-2003.

²⁵² *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, pp. 2042-2043.

Agarrou o Dragão, a Serpente Antiga, que também se chama Diabo ou Satanás: prendeu-o por mil anos e lançou-o no Abismo que depois fechou e selou, para que ele não mais enganasse as nações, até que se completassem mil anos. (Ap 20:2-3)²⁵³

Como se vê, traça-se uma ligação directa entre o dragão e a serpente do Génesis, catalisadora da queda da humanidade. Esta não é uma relação herdada directamente dos *taninim* do Antigo Testamento hebraico, que não são entendidos como a serpente edénica, sendo uma inovação do Apocalipse. Será, no entanto, profundamente influente. Poderá ter sido inspirada pelas menções do *drakōn* como inimigo de Deus, que surgem na Septuaginta e, a partir daí, conceptualizado como o maior dos inimigos. No Apocalipse é também plenamente possível associar interpretações histórico-políticas ao dragão, que, como inimigo dos seguidores de Deus, pode voltar a simbolizar os poderes opressores (numa interpretação possível poderia significar Roma, por exemplo), enquadrando uma longa tradição: “La Tiamat des mythes d’origine, les dragons originels, l’antique serpent viennent ainsi recycler leur force évocatrice autour de l’isotopie du politique.”²⁵⁴

Como diz Jacques Le Goff, “[...] se os Evangelhos ignoram o dragão, o Apocalipse dá-lhe um impulso decisivo.”²⁵⁵ O dragão “retoma” assim, no último livro da Bíblia cristã, o seu papel de inimigo habitual do divino, que teria sido anteriormente anulado (ou, pelo menos, matizado) no processo de desenvolvimento do monoteísmo hebraico²⁵⁶. Ao mesmo tempo, herda uma morfologia semelhante ao do monstruoso *tanin* (e quiçá com alguma influência, também, do referencial mitológico grego, prolífero em combates contra grandes serpentes, algumas das quais policéfalas). Na psicomquia cristã estará sempre do lado avesso à salvação da Humanidade, representando, como suportado pelos restantes textos bíblicos do Antigo Testamento (após as mutações de sentido indicadas, aplicadas ao vocabulário do dragão), alguns dos piores vícios do Homem.

²⁵³ *Ibidem*, pp. 2053-2054.

²⁵⁴ BEAUDE, *op. cit.*, p. 142.

²⁵⁵ LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 230.

²⁵⁶ Isto, como expusemos, na perspectiva de encontrarmos nele uma certa continuidade das ideias pré-clássicas associadas aos grandes monstros cósmicos, transmitidas de forma matizada nos *taninim* e no Leviatan hebraicos.

Como veremos, o simbolismo de Inimigo primordial ser-lhe-á primariamente atribuído em grande parte das fontes hagiográficas e medievais—a personificação do próprio Diabo—pese embora possa ter nuances e especificidades, significando pecados variados, ou até inimigos da Cristandade num sentido lato, servindo ocasionalmente nas fontes como representação do paganismo (muitas vezes sem correspondência com qualquer religião real) durante a expansão e alastramento do Cristianismo pela Europa.

3.2.2. A batalha hagiográfica contra o dragão

Um dos géneros mais fecundos da literatura cristã foi a hagiografia (vidas e paixões de santos), extremamente prolífera em encontros com dragões. Na hagiografia, o dragão irá tornar-se um dos adversários por excelência do santo ou santa, assumido geralmente como representação do Diabo, uma adversidade no caminho do homem sagrado. Como diz Daniel Ogden: “The hagiographical dragon-fights were to offer their saints a convenient shorthand means by which to establish their religious heritage, prestige, and faith and of course to convert the onlookers.”²⁵⁷. O combate dos santos com o dragão vai ecoar os diversos passos bíblicos em que o próprio Deus ou os seus seguidores se confrontam com seres serpentinos ou dragões, estabelecidos como símbolo de Satanás ou dos seus representantes.

A hagiografia também irá beber muito à tradição clássica acima mencionada para a construção da figura dos dragões nos seus textos. Facilmente o verificamos ao observar tanto a morfologia dos sáurios enfrentados como o contexto em que aparecem e a forma que tomam os confrontos. A catalogação e estudo dos textos hagiográficos que contêm dragões seria uma tarefa de vasta dimensão, que escapa ao âmbito deste estudo—não sendo necessária, de qualquer maneira, para o estudo do dragão nórdico. O número ultrapassa facilmente a meia centena. Como comenta Robert Godding, o dragão é praticamente ubíquo:

Parler du dragon dans l’hagiographie est une entreprise immense, car le monstre fabuleux y est pratiquement omniprésent. Des inventaires récents ont dénombré,

²⁵⁷ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, p. 385.

sans prétention d'exhaustivité, qui soixante «saints à dragon», qui soixante-douze, et l'on pourrait aisément allonger la liste d'une dizaine de noms.²⁵⁸

Assim, optaremos por resumir o percurso dos conceitos de *draconitas* apresentados neste género, para que se consiga traçar uma imagem do “dragão” cristão dentro deste vasto *corpus*, que será tão influente na literatura medieval.

O dragão aparece nos primeiros textos hagiográficos (actos e paixões de mártires) sob a forma de visões ou sonhos, referenciado apenas e não marcando presença física. Veja-se o exemplo da visão de Santa Perpétua (*Paixão de Santas Perpétua e Felícia*, 203 d.C.²⁵⁹), que vê uma escada que leva ao Paraíso, sob a qual se acocora um dragão. Perpétua, confiante na sua fé, usa destemidamente a cabeça do dragão como primeiro degrau da escada, escalando-a em seguida, numa referência ao versículo bíblico Génesis 3:15 em que Deus amaldiçoa a serpente, dizendo-lhe que será pisada pela mulher²⁶⁰, e ao Evangelho de Lucas 10:19, onde se diz que os seguidores de Cristo pisarão as serpentes²⁶¹

O surgimento concreto de dragões como criaturas físicas combatidas pelos santos vê-se pela primeira vez nos *Actos de Tomás* 30-33 (séc. III d.C.)²⁶², onde um grande dragão negro envenena um jovem por inveja das suas conquistas sexuais. Identifica-se como a serpente do Génesis, entre outros feitos: “It confesses that it is kin with the Devil and takes responsibility for the corruption of Eve (identifying itself, accordingly, with the Serpent of Eden), the enslavement of Israel, and the crucifixion of Christ.”²⁶³ São Tomás faz com que a serpente sugue o veneno de dentro do jovem, devolvendo-o à vida e sendo destruída pela própria peçonha. O texto introduz na hagiografia, para além da presença de um “verdadeiro dragão” identificado com Satanás, a inovação do dragão falante, que voltará mais tarde a reaparecer no texto hagiográfico: “[...] fait exceptionnel, qu'il peut [o dragão], interrogé par

²⁵⁸ GODDING, Robert, “De Perpétue à Caluppan: Les premières apparitions du dragon dans l'hagiographie” in PRIVAT, *op.cit.*, p. 145.

²⁵⁹ OGDEN, *op. cit.*, 2013a, pp. 199.

²⁶⁰ *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, p. 29.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 1692. Cf. GODDING, *op. cit.*, p. 146.

²⁶² OGDEN, *op. cit.*, 2013a, pp. 202-204.

²⁶³ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, p. 387.

l'apôtre, recevoir le don de la parole. Il faudra plusieurs siècles avant que ces caractéristiques ne réapparaissent dans la littérature hagiographique de l'Occident latin.”²⁶⁴

Mais descritivos são os *Actos de Filipe*²⁶⁵ e o *Martírio de Filipe* (séc. IV)²⁶⁶. Ambos contam que S. Filipe é enviado por Jesus contra os Ophianoí, povo venerador de serpentes da cidade de Ophiorhyme (no *Martírio*, a cidade é identificada com Hierápolis, na Frígia²⁶⁷) liderados pela Equidna, mãe das cobras—um dado retirado, evidentemente, da tradição clássica que, como referimos, coloca Equidna como mãe de monstros serpentiformes. Segundo os *Actos de Filipe*, a cidade fica num “deserto de dragonas” e a Equidna é classificada de “dragona” (a palavra grega feminina *drakaina* é utilizada). A caminho da cidade, Filipe encontra no deserto um grande e aterrador *drakōn*, que surge no meio de fumo negro: “It had a blackened back, and its belly consisted of brazen embers and sparks of fire. Its body extended beyond a hundred cubits. There attended upon it a host of snakes and a host of the offspring of snakes.”²⁶⁸ A descrição parece influenciada por um texto mais antigo, do séc. II d.C., o *Pastor de Hermas* 4.1-3²⁶⁹, em que Hermas tem uma visão de um *kētos* (como vimos, criatura conceptualmente próxima do *drakōn*) no meio do deserto, também envolto em fumo, e consegue ultrapassá-lo confiando na sua fé; os monstros lembram ainda o Leviatan de Job, com a barriga cheia de brasas e cuspidor de fogo. Nos *Actos*, no entanto, Filipe polvilha o *drakōn* com água benta na forma de uma cruz e reza a Deus, que trata de fazer descer um raio das alturas (“a flame of lightning”)²⁷⁰ que vence o dragão e toda a sua prole. Filipe terá mais dois encontros com dragões no texto: um ainda no deserto, onde, nuns rochedos, uma massa de demónios e serpentes se congregam sob a alçada de um grande

²⁶⁴ GODDING, *op. cit.*, p. 149.

²⁶⁵ OGDEN, *op. cit.*, 2013a, pp. 208-212.

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 212-215.

²⁶⁷ Para uma exploração da relação dos Ophianoí e de Ophiorhyme com a possibilidade de o texto ser uma crítica a um culto pagão específico e real, focado em serpentes, vide *ibidem*, pp. 218-219. Ogden defende que não haveria relação com um culto real em Hierápolis, onde Cíbele era cultuada, embora a descrição do templo e dos habitantes pareça espelhar o que se sabe sobre os cultos de Asclépio (com serpentes nos templos) e a iconografia dos cultos de Hygeia e Glycon, deuses serpentiformes da cura (figuras humanas com serpentes ao ombro). Ogden é da opinião que poderia eventualmente ser um ataque indirecto aos cultos de serpentes pagãos reais, mas que mais provavelmente seria um ataque aos Ofitas (nome de semântica semelhante a Ophianoí), comunidade gnóstica criticada pelos autores cristãos como praticando um Cristianismo invertido, em que o conhecimento era uma dádiva atribuída pela Serpente do Génesis/Leviatan, e onde a Eucaristia era celebrada com a consagração do pão por uma serpente disposta no altar.

²⁶⁸ *Actos de Filipe* 9, *ibidem*, p. 208.

²⁶⁹ *Ibidem*, pp. 196-199.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 209.

drakōn negro, de tamanho descomunal, barbudo e fumarento, cuspidor de fogo e veneno. Identifica-se com a serpente do Éden e responsabiliza-se por levar a Humanidade a pecar (referindo, por exemplo, ter levado Caim a matar Abel). Explica também a origem da sua prole de serpentes: “For we are the fifty snakes that the dragon of Moses devoured at that time.”²⁷¹ Este dragão não será derrotado, mas sim convertido, pois todas as serpentes se rendem a Filipe e este irá transformá-las em homens que constroem uma igreja no meio do deserto. O encontro final com dragões dá-se na cidade, que é guardada por dois *drakontes*, que cegam visitantes ao soprar-lhes nos olhos. Filipe usa o seu olhar, brilhante com luz divina, para os matar. Após várias peripécias, Filipe destrói o templo da Equidna, lançando-o com o seu monstro para debaixo da terra. Outro texto (*Historia Apostolica* de Pseudo-Abdias, escrito no final do séc. VI) reporta a Filipe um encontro adicional com um *drakōn* pagão, desta feita representando o deus Marte, na Cítia. Filipe expulsa da cidade o *draco* que emerge da base do altar de Marte e que envenena os presentes com o seu bafo (embora, Filipe depois os ressuscite). Derruba o altar e coloca uma cruz no seu lugar²⁷².

Outros textos também colocarão o *drakōn/draco* como simbolizando um culto pagão romano. Um dos mais famosos destes textos hagiográficos é o dos *Actos de Silvestre B* (c. 500 d.C.), onde a crise que precisa de ser resolvida na cidade de Roma é precisamente a pestilência emanada por um dragão adorado num templo pagão:

There was a most monstrous dragon in the Tarpeian rock, on which the Capitol is located. [...] This dragon suddenly and unexpectedly came up and, although it did not come out of this hole, nonetheless it corrupted the air around about with its breath. As a result of this came the death of people and, in great measure, mourning for the death of children.²⁷³

Silvestre amarra o dragão a umas portas no abismo subterrâneo que só deverão ser abertas no Dia do Julgamento, como lhe é comandado fazer por S. Pedro numa visão, num claro paralelo com a acção do Arcanjo Miguel no Apocalipse. Na versão A dos *Actos de Silvestre* (final do séc. IV), o culto do *draco* é atribuído às virgens vestais, que o alimentam com

²⁷¹ *Actos de Filipe* 11.3, *ibidem*.

²⁷² *Ibidem*, pp. 219-220.

²⁷³ *Ibidem*, p. 221.

bolinhos de trigo²⁷⁴. Na versão da lenda de Silvestre descrita pelo anglo-saxónico Aldhelm no seu poema *De virginitate* (do séc. VIII), o dragão cospe chamas e Silvestre confina-as com um colar²⁷⁵. Sendo uma interpretação possível a de equivaler o *draco* ao paganismo, não será a única. Jacques Le Goff refere como o episódio se poderia inserir “numa tradição romana, a dos prodígios ligados às calamidades naturais”²⁷⁶.

Há muitos outros exemplos do primeiro milénio de Cristianismo de santos que derrotam dragões. Apontamos apenas alguns, que consideramos particularmente interessantes ou influentes²⁷⁷. Na *Vida de São Hilário* composta por S. Jerónimo c. do ano 396 (Goddling afirma que este é o primeiro *draco* introduzido na hagiografia latina²⁷⁸), o santo obriga um dragão que aterrorizava a província da Dalmácia a atirar-se para uma pira ardente, através do poder de Cristo (em paralelo ao episódio de Actos dos Apóstolos 28:3 em que Paulo atira uma víbora para as chamas²⁷⁹). São Donato, na *História Eclesiástica* (c. 440) do escritor grego Sozómeno, destrói um *drakōn* no Epiro, que devorava humanos para além de devastar o gado da região. Ao enfrentar o monstro, Donato persigna-se e, invulgarmente, cospe na boca do dragão, matando-o instantaneamente. Encontramos a ideia de que o cadáver do dragão é nocivo e deve ser removido: “[...] the natives dragged it off to the nearby plain with eight yoke-pair of oxen and burned it, so that it would not befoul the air when it rotted and render it pestilential.”²⁸⁰; uma ideia que, como referimos acima, também se encontra presente na Antiguidade clássica.

A *Vida de São Marcelo de Paris*, de Venâncio Fortunato (finais do séc. VI) relata como a sepultura de uma mulher adúltera foi invadida por um *draco* que devorou o seu corpo, tornando-se, em última instância, ele próprio no túmulo da mulher, cujo corpo não pode assim

²⁷⁴ *Ibidem*, pp. 221-222.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 223.

²⁷⁶ LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 234.

²⁷⁷ Para uma resenha dos encontros hagiográficos com dragões aconselhamos a consulta das fontes apresentadas por Daniel Ogden no seu *Sourcebook*, na parte “Part Two: The Christian Dragon” in “OGDEN, *op. cit.*, 2013a, pp. 187-256; para um tratamento crítico destas fontes pelo mesmo autor, o capítulo “The Birth of the Christian Dragon” in OGDEN, *op. cit.*, 2013b, pp. 383-426. Ambos os volumes foram amplamente influentes na elaboração do presente capítulo, especialmente no que diz respeito ao *drakōn* clássico.

²⁷⁸ GODDING, *op. cit.*, p. 150.

²⁷⁹ *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, p. 1829.

²⁸⁰ Sozómeno, *História Eclesiástica* 7.26.1-4. in OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 232.

ter descanso. A motivação para este acontecimento é moralizante, Segundo nos diz Fortunato:

A woman who had not maintained her integrity towards her husband when in the world did not deserve to retain the integrity of her body in the tomb. For the snake, which had drawn the woman into sin when she lived, continued its cruelty against her corpse.²⁸¹

O dragão é, numa primeira instância, um símbolo da luxúria da mulher; numa segunda, uma corporização do diabo. São Marcelo toma iniciativa de lutar contra o dragão, ordenando-o que saia da cidade, palavras às quais o monstro obedece, não mais voltando. Venâncio Fortunato traça aqui um paralelo explícito com São Silvestre:

If one were to compare the deserving achievements of saintly men on the basis of their deeds, Gaul would hold Marcellus in admiration, just as Rome does Silvester. The only difference in their achievements is that the latter put a seal on his dragon, whereas the former drove his hither and thither.²⁸²

A matança ou afastamento do dragão quase parece constituir um passo “obrigatório” no *cursus honorum* dos homens sagrados, integrando cada vez mais o currículo dos milagres cumprido pelos santos nas suas *vitae* e atestando a sua sacralidade. Jacques Le Goff define o dragão como um “lugar-comum hagiográfico”²⁸³. Este seria, até certo ponto, notado pelos próprios autores da hagiografia: Venâncio Fortunato demonstra, com o excerto acima, “tratar-se de um autor consciente (em certa medida) do aspecto típico e não apenas particular da história que relata”²⁸⁴. Robert Godding qualifica o dragão de São Marcelo como cumprindo a mesma função simbólica que o de São Silvestre, que definiu da seguinte maneira: “la victoire de saint Silvestre sur le dragon est celle du christianisme sur le paganisme.”²⁸⁵ No entanto, será possível encontrar interpretações adicionais, como a de Jacques Le Goff no seu artigo sobre o dragão de Marcelo de Paris, onde argumenta que o

²⁸¹ Venantius Fortunatus, *Vita S. Marcellii Pariensis episcopi* 10, *ibidem*, p. 236.

²⁸² *Ibidem*, p. 237.

²⁸³ LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 229

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 226.

²⁸⁵ GODDING, *op. cit.*, p. 151.

combate do santo com o dragão equivale a uma representação do combate civilizacional com a natureza, com o dragão representando as forças do terreno aluvial do bairro de S. Marcelo domado pelos habitantes de Paris—este bairro seria, segundo expõe o autor, um dos primeiros bairros parisienses ocupados por cristãos. O simbolismo da sauromaquia poderia então transcender o plano da alegoria religiosa explícita para ganhar também uma significação histórica e social, argumentando Le Goff que este é, também, um mito de fundação. Na vitória do santo estamos perante

a domesticação do “genius loci”, o ordenamento de um sítio natural entre os “desertos” da floresta (“silva”), refúgio da serpente ctoniana e dos lodaçais da confluência fluvial do Sena com o Bièvre (“mare”), onde o dragão aquático é convidado a desaparecer [...] Não temos nós, aqui, o testemunho de uma dessas instituições da Alta Idade Média, a favor de um tímido arroteamento e de uma rudimentar drenagem, sob a égide de um bispo-empregueiro económico, ao mesmo tempo pastor espiritual e chefe político?²⁸⁶

Ogden chama também a atenção para o motivo literário do dragão no túmulo, e como poderá ter relação com crenças da antiguidade clássica pagã:

the notion of a tomb-dwelling serpent seems to hark back to pagan beliefs, and one cannot help suspecting that it should be read at some level as an embodiment of the dead woman and therefore, in Christian terms, an expression of her wickedness [...]. We may compare *Beowulf*'s Firedrake, the dragon that takes up residence in the tomb of a wealthy man buried with his treasure and cherishes it as its own.²⁸⁷

A referência de Ogden ao dragão como personificação do pecado da personagem falecida é relevante para o presente estudo, e deve ser mantida em mente quando falarmos do dragão nórdico. Muito embora não encontremos no *milieu* setentrional o pecado da luxúria associado

²⁸⁶ LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 241.

²⁸⁷ OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 237.

ao dragão, pelo menos de forma significativa, a associação ao túmulo e a características morais reprováveis é uma das suas marcas distintivas²⁸⁸.

Não só os santos masculinos se encarregam da dracomaquia: Santa Margarida (ou Marina) de Antioquia é um exemplo de mulher sagrada que ficará associada ao dragão. Segundo o *Martírio de Santa Margarida* (texto grego do séc. IX), a virgem é alvo das atenções do governador da cidade de Antioquia da Pisídia, que ao ver o seu amor não-correspondido aprisiona Margarida. Esta reza para que Deus a deixe ver o seu Adversário, após o que emerge do canto da prisão um dragão terrível, cuja descrição merece ser reproduzida:

[...] a great and most terrifying dragon [*drakōn*], with a skin of all colours. Its crest and beard were like gold. Its teeth flashed with lightning, with a skin of all colours. Its crest and beard were like gold. Its teeth flashed with lightning, and its eyes were like pearls. A flame of fire and a great deal of smoke issued from its nostrils. Its tongue was like a sword. Snakes coiled around its neck. The corners of its eyes were like silver. [...] It ran around Marina in a circle with its sword-tongue unsheathed, and its hissing made a terrible stench in the gaol.²⁸⁹

Este dragão de coloração metálica cospe fogo e veneno, uma associação que vemos já ser comum nas hagiografias; notavelmente, desloca-se correndo, o que indica a existência de patas, à partida. Tal não é generalizado no que diz respeito ao dragão até às suas representações de alguns séculos depois. É descrito como inimigo e adversário de todos os homens. Margarida é agarrada pela língua do dragão e engolida, mas livra-se do perigo persignando-se de dentro da barriga do monstro, fazendo com que Cristo apareça e rompa o ventre do sáurio, permitindo à rapariga sair sem danos. O *Martírio* é a narrativa mais antiga da lenda de Santa Margarida, que se torna muito popular tanto na Igreja de tradição Grega como na Romana.

²⁸⁸ Vide infra.

²⁸⁹ OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 245.

São Jorge, que conhecerá um culto duradouro e popular, famoso principalmente por ser matador-de-dragões, só ganha o seu sáurio depois do ano mil²⁹⁰. Supostamente, Jorge terá vivido no séc. III e há versões da sua *vita* com tradição registada desde o séc. VI. Apesar de a história de São Jorge e do dragão ser mais famosamente relatada na *Lenda Dourada* (do séc. XIII)²⁹¹, há testemunhos anteriores onde o dragão é incluído²⁹². Numa versão grega dos *Miracula Sancti Georgii*, do séc. XII, o dragão surge de um lago perto de uma cidade, exigindo todos os dias um sacrifício de um(a) jovem, sorteado em lotaria. Quando calham as sortes à filha do rei, o cavaleiro Jorge, de passagem, intervém e salva a donzela, ferindo o dragão e subjugando-o com o sinal da cruz, prendendo-o pelo pescoço com um cinto. Após conseguir a conversão em massa das gentes da cidade ao Cristianismo—pois segundo a princesa, antes veneravam “Heracles, Scamander, Apollo and the great goddess Artemis”²⁹³—, o cavaleiro trespassa o dragão mortalmente com a sua espada. Em honra de Jorge, uma igreja é construída, de onde irrompe uma fonte sagrada. Na versão de São Jorge transmitida na *Legenda Áurea*, Tiago de Voragine acrescenta alguns detalhes típicos da caracterização do dragão hagiográfico, nomeadamente o seu bafo venenoso e a pestilência da sua carcaça. De facto, o dragão como ser venenoso parece ter ficado institucionalizado na hagiografia, sendo raro o texto que omite essa sua característica. Persiste através dos tempos—encontramo-lo, por exemplo, *De virginitate* de Aldhelm que releva a mesma questão quanto ao dragão combatido por Santo Hilário e Santa Vitória. O bafo venenoso aparece também nos três dragões enfrentados pelo santo bretão Samsão de Dol na *Vita I Sancti Samsonis* (séc. VII/VIII), nas serpentes de Clemente de Metz, relatado por Paulo Diácono na obra *Gesta episcoporum Mettensium* (final do séc. VIII), entre muitos outros.

²⁹⁰ “The famous story of George and the Dragon is by no means primitive, but became immensely popular in the West through the Golden Legend [...]” vide “George” in FARMER, David Hugh, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 166.

²⁹¹ Citada no início deste capítulo.

²⁹² “O mais antigo testemunho literário encontra-se num manuscrito georgiano do século XI. E de inícios do mesmo século temos um fresco na igreja de Santa Bárbara, no vale de Soğanlı, distrito de Görreme, no sul da Capadócia, representando São Jorge e São Teodoro a matar um dragão.” in ALBERTO, Paulo Farmhouse, *São Mamede e São Jorge*, Lisboa, Traduvários, 2015, p. 50.

²⁹³ OGDEN, *op. cit.*, 2013a, p. 250.

Embora sujeitas a uma interpretação simbólica vastamente diferente e à introdução do fogo como um elemento mais predominante²⁹⁴, devido à influência bíblica, as ligações entre a imagética da dracomaquia clássica e a da hagiografia cristã são evidentes: a morfologia física dos *drakontes/dracones* é largamente semelhante; o veneno e a pestilência mantêm-se como principal manifestação de poder do dragão; as estruturas de algumas lutas com dragões são, até, semelhantes às clássicas. A lenda de São Jorge, designadamente, é há muito associada pelos estudiosos aos mitos de *kētē* da Antiguidade, nomeadamente os que são mortos por Héracles e por Perseu, devido aos diversos paralelos estruturais da narrativa (associação a fonte de água; monstro que aterroriza cidade; sacrifício regular de um jovem da cidade ao monstro; salvamento da princesa por um herói). Ogden vê mais motivos para o associar primariamente à história em que Héracles salva a princesa Hesíone em Tróia, por conter mais paralelos estruturais do que com a história de Perseu e Andrómeda; para além disso, três dos deuses mencionados pela princesa, na lenda de São Jorge, como cultuados na sua cidade podem ser ligados à história do *kētos* de Tróia—Héracles (protagonista do mito), Escamandro (também o nome do rio de Tróia) e Apolo (que em várias das suas vertentes, era cultuado em Tróia)²⁹⁵. O contacto entre os mitos clássicos e a hagiografia cristã parece particularmente evidente nesta história de São Jorge, com paralelos directos em histórias clássicas semelhantes.

Face a estas evidentes semelhanças ou até continuidades, Daniel Ogden defende para o género hagiográfico uma continuidade em relação aos combates com *drakontes/dracones* clássicos, sendo possível aplicar-lhe também a sua teoria da “batalha simétrica”²⁹⁶. No mundo cristão, quando ocorre uma aplicação de meios “simétricos” contra o dragão, a oposição nunca é tão directa ao ponto de se utilizar veneno; mas podemos falar, se não sempre na utilização dos mesmos meios, pelo menos na oposição de meios equivalentes. O já referido São Donato mata o seu dragão ao cuspir na boca deste, sobrepondo a saliva de um homem

²⁹⁴ Ligados às descrições do Leviatan em Job e ao *draco rufus* do Apocalipse, o fogo e o fumo irão adequar-se particularmente bem à caracterização da criatura demoníaca por excelência. A associação do dragão ao fogo parece também adensar-se com a sua presença nas hagiografias. O fogo e elementos derivados (fumo, brasas, etc) terão também uma relação destacada com o Inferno e os seus tormentos, pelo que se tornam um elemento particularmente adequado para ligar a uma criatura que representa Satanás, mesmo que a associação não aconteça sempre.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 152.

²⁹⁶ A ideia acima exposta de que o fogo do dragão se combate com fogo por parte do herói, olhar com olhar, veneno com veneno, etc.

santo ao cuspo venenoso do dragão²⁹⁷. De forma semelhante, ao fedor e à pestilência poluente, é necessário opor os bons odores e a purificação do ar. Assim, podemos observar, por exemplo, o apócrifo *Evangelho de Tomás*, onde Jesus destrói uma víbora soprando para uma ferida envenenada que esta tinha feito²⁹⁸; nos já referidos *Actos de Filipe*, S. Filipe purifica o ar aspergindo água benta face aos fumos do dragão. No *Martírio de Santa Marina*, a santa, enfrentando um dragão na sua cela, persigna-se e prega a Deus da seguinte forma:

The holy servant of God made a cross on her forehead and over her whole body and prayed with tears and said, «Lord, chase this wicked wolf and mad dog and *its stench away from me*. And let the sweetness and goodness of your Holy Spirit [literally «breath», *pneuma*] come to me». ²⁹⁹

O sopro de Deus, a sua respiração, é assim capaz de afastar os fumos nocivos que o dragão, representante de Satanás, traz com a sua presença. Segundo esta teoria, estaríamos, em alguns casos dos relatos hagiográficos, perante uma mutação da batalha simétrica. Assim, sobre o dragão da hagiografia, Ogden retira as seguintes conclusões:

(...) we shall ask whether, for all that they are underpinned by a new and extraneous ideology, the early hagiographic dragon-fight narratives can properly be considered the direct heirs of our pagan *drakōn*-fight narratives. The answer is an emphatic yes, and the justification for this is their deployment, with only minor modifications, of the stock-in-trade of the symmetrical-battle motifs of pagan *drakōn*-fight narratives. ³⁰⁰

Os santos cristãos que combatem dragões constituem-se como um *topos* literário medieval e, pelo mesmo processo, o dragão torna-se tipicamente inimigo por excelência daquilo que é cristão e virtuoso. No entanto, Le Goff chama a atenção para a multiplicidade de funções do dragão, mesmo no meio tipificado da hagiografia cristã:

²⁹⁷ A noção de enfrentar o veneno das serpentes com cuspo humano havia já sido exposta por Plínio, como refere Daniel Ogden. Vide OGDEN, *op. cit.*, 2013b, p. 233.

²⁹⁸ OGDEN, *op. cit.*, 2013a, pp. 194-195.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 245.

³⁰⁰ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, p. 383.

[...] em finais do século XI, não se fixou o simbolismo cristão do dragão nem do combate do santo-bispo contra um dragão. Ele tende a identificar, no sentido da exegese do Apocalipse, o dragão-serpente com o diabo, e dar, à vitória do santo, o sentido do triunfo sobre o mal, quer dizer, nesta fase da cristianização do Ocidente, toma o sentido de um episódio decisivo na vitória do cristianismo sobre o paganismo numa região e, mais especialmente, numa *civitas*. Porém, ele deixa ainda transparecer outras tradições, nas quais é diferente o significado do dragão. Estas tradições são as que o próprio cristianismo herdou. Elas são em geral já marcadas por evoluções, contaminações, toda uma história que torna difícil a sua análise.³⁰¹

Para além destas ressonâncias simbólicas herdadas de outras culturas, Le Goff destaca ainda a importância que o dragão pode ter ao nível local (falando no contexto da Gália do séc. VI):

[...] se os escritores eclesiásticos tendem a cristianizar as lendas de santos sauróctonos, identificando a serpente ou o dragão eliminado com o diabo, não conseguem disfarçar, por completo, um simbolismo assaz nitidamente diverso. Este simbolismo, complexo, dir-se-ia sobretudo revelador, para lá dos contributos das diversas culturas pré-cristãs, de um fundo tradicional de natureza folclórica que parece relacionado com um sistema de comportamentos e de práticas prudentes perante forças naturais, poderosas e equívocas.³⁰²

As hagiografias terão uma grande influência nos combates de cavaleiros contra dragões, que surgem nos romances de cavalaria a partir do séc. XII, e que têm com elevada frequência um dragão como um dos adversários típicos. Como vimos, São Jorge representa já um exemplo de um cavaleiro (embora santo) que se opõe ao grande sáurio para salvar uma princesa, uma imagem “que perdurou e que se tornou um dos mais poderosos símbolos da

³⁰¹ LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 235. Cf. “Parallèlement, une autre tradition, préchrétienne, celle du dragon incarnant les forces du chaos, se voyait reçue dans l’hagiographie chrétienne, comme en témoignent la Vie de saint Hilarion, les Actes de saint Silvestre, puis, plus tard, la conversion de saint Afra et la légende de saint Georges. Dans tous ces textes, le dragon apparaît comme un animal concret, réel, don’t le saint vient à bout par sa prière. Dans sa Vie de Caluppan, Grégoire de Tours est l’un des premiers à donner cette consistance réelle à l’antiquus serpens, c’est-à-dire au diable lui-même.” in GODDING, *op. cit.*, pp. 156-157.

³⁰² LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 242.

Cristandade”³⁰³. O dragão diabólico, opositor paradigmático, é também aquele que marca presença na iconografia do românico, onde o dragão será representado de forma prolífera, muitas vezes em representações do Apocalipse, ou sendo combatido e vencido por São Jorge ou, até, por um cavaleiro anónimo; noutras, no entanto, aparece por si só—“em cada página do manuscrito, em cada canto da pedra esculpida, na ponta de todo o pedaço de metal forjado”³⁰⁴—, uma criatura híbrida enquadrada nas fileiras de “deformidades monstruosas” que assombram os capitéis românicos, sobre as quais fala Bernardo de Claraval na sua *Apologia ad Guillelmum abbatem*³⁰⁵, e cuja presença nos claustros tem sido interpretada de variadíssimas maneiras³⁰⁶.

O dragão venenoso e cuspidor de fogo passará para os romances e para a literatura secular. Esta imagem não terá, no entanto, a mesma presença constante noutro género que também constitui um repositório fundamental dos dragões medievais: os bestiários. Veremos, de seguida, em que medida.

3.3. O dragão enciclopédico – os repositórios de saber clássico e cristão

Resta-nos mencionar uma das tradições literárias que abordam significativamente a figura do dragão: a literatura enciclopédica. Conquanto até agora nos tenhamos referido principalmente aos dragões míticos da Antiguidade e à literatura bíblica e hagiográfica, o

³⁰³ ALBERTO, *op. cit.*, p. 50. Paulo Farmhouse Alberto destaca que esta narrativa do santo se popularizou principalmente durante o período das Cruzadas, sendo a matança do dragão lida como a derrota do mal, nomeadamente da ocupação dos lugares da Terra Santa pelos infiéis, que era pátria do próprio Jorge.

³⁰⁴ LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 244.

³⁰⁵ “XII.29. [...] in the cloisters, before the eyes of the brothers while they read—what is this ridiculous monstrosity doing, an amazing kind of deformed beauty and yet a beautiful deformity? [...] You may see many bodies under one head, and conversely many heads on one body. On one side the tail of a serpent is seen on a quadruped, on the other side the head of a quadruped is on the body of a fish. [...] In short, everywhere so plentiful and astonishing a variety of contradictory forms is seen that one would rather read in the marble than in books, and spend the whole day wondering at every single one of them than in meditating on the law of God.” in RUDOLPH, Conrad (trad.), “A Justification to Abbot William” in IDEM, *The Things of Greater Importance - Bernard of Clairvaux's Apologia and the Medieval Attitude towards Art*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, p. 283.

³⁰⁶ Variadas hipóteses se desenham constantemente em torno da representação do monstruoso: as teorias formalistas, que focam a representação do “híbrido” como surgindo da necessidade do preenchimento ornamental do espaço; as de interpretação iconográfica; as que vêem as representações dos monstros como cumprindo uma função apotropaica; ou ainda como manifestações de cultura popular, ou como externalização do íntimo psicológico, de expressão de alteridade social, etc. Sobre o tema da representação do monstruoso na arte medieval, veja-se DALE, Thomas E.A., “The Monstrous” in RUDOLPH, Conrad (ed.), *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Malden, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 253-273.

dragão é também mencionado em vários textos importantes para o mesmo período que não são, numa primeira instância, narrativos, mas principalmente descritivos, e que expressam um entendimento do dragão como criatura natural, num género que se desenvolve em paralelo aos anteriormente falados. Alguns autores optam por falar destes textos como de “história natural”. Consideramos que a aplicação deste conceito numa cronologia pré-moderna deve ser feita com cautela, podendo revelar-se anacrónica: torna-se complicado falar de traçar, para vários textos, as fronteiras entre aqueles que pretendem ou não realizar uma “descrição biológica do mundo natural”³⁰⁷, dada a falta de equivalência entre as modernas disciplinas científicas e o entendimento da ciência e procura do conhecimento como realizado na antiguidade e medievalidade, tanto em termos da categorização dos saberes, como da metodologia³⁰⁸. No caso de alguns textos enciclopédicos, como o *Physiologus* e os bestiários, a utilização do termo “História Natural” deve ser completamente evitada, tratando-se de um erro—a sua preocupação era puramente simbólica e não passava, sequer, pela procura de uma descrição pseudo-científica do mundo real. Procurar aplicar os critérios contemporâneos para a definição de cientificidade ao contexto medieval pode levar a erros interpretativos, como salienta Stephen Ell:

³⁰⁷ Veja-se, por exemplo, o argumento que sublinhámos (a negrito) no seguinte estudo, que consideramos erróneo tendo em conta o período histórico (a obra estudada é do séc. XVI e usa fontes muito mais antigas, a que os autores chamam “bits of folklore”) e contexto literário estudado: “The size of the *drakōn/draco* is exaggerated in several subsequent classical bits of folklore that are mentioned in *Schlangenbuch*. **We consider these accounts folklore and not natural history because they include numerous unbelievable elements** and seem to be narratives created to illustrate moral points or glorify past leaders rather than for the purpose of biological description.” in SENTER et al. *op. cit.*, p. 75 (negrito meu). O estudo citado faz uma revista interessante de vários trabalhos enciclopédicos antigos e medievais, realizando uma triagem dos textos a considerar no seu estudo com base nas fontes que informam o *Schlangenbuch* (“Livro das Cobras”) de Conrad Gessner (publicado em 1587) e, dentro destas, as que se inserem ou não, na disciplina de “História Natural” (segundo critérios contemporâneos, tal como o definido acima). Deixa, portanto, de lado algumas fontes úteis para a evolução do conceito do “dragão”—e é, assim, de utilidade limitada para o presente trabalho, apesar de ser realizado com uma interessante interdisciplinaridade no seu cerne.

³⁰⁸ Isto aplica-se no que diz respeito, por exemplo, ao entendimento da “Física” como estabelecido por Boécio (início do séc. VI): vista como um ramo da Filosofia prática, debruçando-se sobre corpos materiais e mutáveis (ao contrário da Matemática, que lidava com o Material imutável). Durante a Alta Idade Média, ainda mais influente na observação do mundo animal é a noção neoplatónica de que os objectos físicos e os fenómenos observáveis são reflexos imperfeitos do mundo das ideias, sendo estudados na medida em que se relacionavam com e permitiam entender este último. O estudo dos animais e das plantas pertenceria à Física e reger-se-ia por estes princípios. Com a disseminação e aplicação das teorias de Aristóteles a partir do séc. XIII, o estudo dos animais e plantas desenvolve-se na sua vertente retórica (e não puramente compilatória, como nos séculos anteriores), mas continua a ser vista como uma disciplina interpretativa e dedutiva, e não experimental ou sequer, na maior parte dos casos, observacional e, portanto, permanece extremamente distante da ciência contemporânea. Veja-se ELL, Stephen R., “Biology” in STRAYER, Joseph (ed.), *Dictionary of the Middle Ages* vol. 2, Nova Iorque, Scribner, 1985, p. 241.

When one examines the literature regarding plants and animals, one is struck by the profound difference in method that separates the medieval and modern disciplines. The difference in method underlines a difference in intent as well. Medieval studies of plants and animals did not serve the same function as modern ones. Thus what is often interpreted as fantasy or sheer misinformation usually served a specific end.³⁰⁹

Preferimos assim falar desta tradição literária enciclopédica, relevante para o nosso estudo, sem tentar traçar uma divisão, dentro do género, entre os textos cujos focos se aproximam mais de ser “mítico-literários”, “religiosos” ou “folclóricos” e os textos “científicos”, particularmente no que diz respeito à Idade Média. Como será verificável abaixo (inclusive no capítulo que explora os dragões nórdicos), as várias tradições cruzam-se e informam-se mutuamente. Mesmo para o mundo clássico, as concepções de dragão na literatura enciclopédica e nos mitos poderiam não ser herméticas e desligadas uma da outra.

3.3.1. Tradição enciclopédica clássica e transição para a medieval

Assim, mencione-se rapidamente os principais textos enciclopédicos clássicos que abordam o estudo dos animais e incluem “dragões”. No contexto grego, encontramos, no séc. IV a. C., Aristóteles com a sua *História dos Animais* 9.2.3., onde se refere brevemente que a águia come cobras e, portanto, é inimiga do *drakōn*. Aqui encontramos o dragão, talvez como uma serpente genérica, indiferenciada. Será a menção mais antiga ao *drakōn* em literatura enciclopédica, mesmo que diminuta. Nicandro de Kolophon, no séc. II a.C., fala também do dragão na obra *Theriaca* 446-457 (série de poemas que descreve animais venenosos e o efeito das suas mordidas e ferroadas), dizendo que se trata de um tipo específico de serpente, que é associado a Asclépio (associação já mencionada acima). Segundo Nicandro, o *drakōn* não é venenoso, sendo de dentada inócua, e alimentando-se de pássaros e dos seus ovos. Diz ainda que o dragão surge em tons de azul e verde, com uma barba amarelada³¹⁰ (como já referimos

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 240.

³¹⁰ Com base em dados descritivos semelhantes a este, em SENTER et al., *op. cit.*, defende-se a identificação do dragão com espécies específicas de serpentes diferentes, consoante descrito em autores variados. Não sendo o nosso um estudo de biologia, nem de história natural, limitar-nos-emos a afirmar que foge ao âmbito deste trabalho perseguir tais paralelos, remetendo para o estudo referido para uma abordagem desse tipo.

acima, a barba é uma característica definidora do *drakōn* mitológico, tanto na iconografia como na literatura).

Passando para as fontes latinas, Plínio, o Velho, na sua *Historia Naturalis* (séc. I d.C.), fala do dragão em vários momentos, sendo mais extenso na sua descrição do *draco*. Reporta a rivalidade do elefante com o dragão na Índia, sendo que este último tenta matar o primeiro por constrição, enrolando-se nele com os seus anéis. Ambos acabam por morrer na luta, pois o elefante, ao cair morto, esmaga o dragão com o peso do seu corpo (*Historia Naturalis* 8.12). Os *drakontes* também atacam os elefantes tentando entupir-lhes as narinas e parar a sua respiração³¹¹. É indicado que são serpentes de um tamanho enorme e que são possíveis de encontrar na Índia e na Etiópia—Plínio reporta também a história da serpente do Rio Bagradas, que citámos acima na versão de Valério Máximo, embora não faça qualquer menção ao veneno desta³¹². Noutras fontes latinas variadas encontra-se esta noção de um *draco* de enorme tamanho que mata por constrição, o que, juntando-se à origem indiana de muitas das serpentes destas histórias, faz com que haja quem daqui retire que estas serpentes eram inspiradas em (ou descreviam, na verdade) espécies reais de pitões indianos:

Identification of the *drakōn/draco* with the python appears to have already occurred a century before Pliny [...] Strabo (64/63 BC—AD 24) notes in his *Geography* (15.1.73) that *drakōntes* were imported from India during the reign of Augustus Caesar (27 BC—AD 14), who displayed one that was fifty cubits long in an open square in Rome [...]. Although its cited size may be an exaggeration, this is possibly a reference to the Indian rock python. [...] The enormous size and Indian provenance suggest that pythons inspired these dragon stories.³¹³

Não obstante as identificações naturais que se possam eventualmente fazer, o facto é que a descrição dos dragões se irá eventualmente afastar de qualquer noção de uma criatura natural³¹⁴. O grego Filóstrato (c.170 - c. 250) na sua *Vida de Apolónio de Tiana*, reforça a

³¹¹ Esta acção por parte dos dragões parece retribuir, na mesma medida, o que os elefantes fazem às serpentes segundo Plínio: “*elephantorum anima serpentes extrahit, cervorum urit* (...) [The breath of elephants attracts snakes out of their holes, that of stags scorches them]” *Historia Naturalis* 11.115 in RACKHAM, H. (trad.), *Historia Naturalis* vol. 3, London/Cambridge (Massachussets), Harvard University Press, 1956, pp. 608-609.

³¹² *Historia Naturalis* 7.14, *ibidem*, pp. 28-29.

³¹³ SENTER et al., *op. cit.*, pp. 74-75.

³¹⁴ Os mesmos autores citados acima defendem que o afastamento do *drakōn* das características do pitão indiano (ou de outras possíveis espécies reais) se deve a uma decrescente familiaridade com estas serpentes. Leia-se:

ideia presente na mitologia greco-romana de dragões com cristas e barbas, parecendo ir buscar essa informação à *Eneida* de Vergílio (e à sua descrição dos *drakontes* que atacam os filhos de Laocoonte). Tal também faz Eliano (*Sobre a natureza dos animais*, c. séc. II/III)³¹⁵.

Entramos no período de proliferação das narrativas hagiográficas e do *drakōn* bíblico. Dentro da patrística, Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) dirige um comentário às características do dragão, embora não o faça num trabalho enciclopédico, mas sim no seu *Comentário dos Salmos* (*Enarrationes in Psalmos*). Agostinho de Hipona aborda o versículo de Salmos 148:7 (na Vulgata: “*laudate Dominum de terra dracones et omnes abyssi*”)³¹⁶ [Da terra, louvai o Senhor, dragões e todos os abismos]], e a sua observação de que o dragão voa parece ser uma das mais antigas que expressam esta noção. Vejamos:

Los dragones se hallan junto al agua; proceden de las cavernas y se dirigen al aire y por ellos se excita el aire. Los dragones son ciertos animales grandes; los mayores que hay sobre la tierra. [...] y toda esta naturaleza húmeda de las aguas, junto con el mar y este aire bajo, en donde viven los dragones y alaban a Dios, se llama abismo o abismos. Pero ¿qué? ¿Acaso pensamos que los dragones forman coros y alaban a Dios? No hay tal cosa. Sino que, pensando vosotros en los dragones y atendiendo a su Artífice, a su Creador, cuando os admiráis de los dragones y decís: “Grande es Dios, que hizo estos seres”, los dragones, por medio de vuestras palabras, alaban a Dios.³¹⁷

“The statements that the draco can fly and is larger than any other animal are unlikely to have been believed if familiarity with pythons and Aesculapian snakes was common. Indeed, due to the rise of Christianity—and later to imperial decree—the temples of Asklepios were closed by the end of the fourth century, and there are no records of importation of pythons into Europe after the first century AD. These circumstances allowed familiarity with the natural animals that had been called *draco* to decline among the general populace, which in turn allowed folkloric beliefs about them to flourish unchecked by observation.” *ibidem*, p. 78. Não subscrevemos esta teoria, considerando que, pese embora certas serpentes relatadas em fontes históricas possam ter sido identificadas com o *drakōn*, tal não implica que fossem entendidas como resumindo em si as características deste. Como visto, um entendimento mítico do *drakōn* antecede este entendimento naturalístico; e as noções naturalistas poderiam, na Antiguidade, ter muito mais margem para incluir aquilo que hoje em dia seria considerado fabuloso.

³¹⁵ *Ibidem*, pp. 76-77.

³¹⁶ WEBER, Robert (ed.), *Biblia sacra: Iuxta vulgatam versionem*, Estugarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p. 953.

³¹⁷ HIPONA, Agostinho de, *Comentário dos Salmos* 148.9 in MARTIN Perez, Balbino (trad.), *Obras de San Agustin en edicion bilingüe XXII - Enarraciones sobre los Salmos (4º y último)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 887-888.

Agostinho coloca-se na posição perplexa de um fiel que, ao ler o salmo 148, tem de compatibilizar o grande inimigo, o dragão, símbolo de Satanás segundo o Apocalipse, com um ser que louva Deus. Assim, recorre ao mecanismo de incluir o dragão como criatura da criação, digna de admiração (pelas suas características físicas), e dessa forma explica a maneira em que os dragões “louvam Deus”³¹⁸. Agostinho fala do dragão enquanto criatura natural da criação³¹⁹. Traduz a associação dos dragões ao meio aquático, algo que encontrámos no panorama mitológico greco-romano e no semita. Falando-se de abismos, a relação parece poder traçar-se melhor com as águas primordiais do último do que com o primeiro (onde a água era, geralmente, representada por fontes). Na descrição que faz do dragão, veicula ainda as informações de que esta serpente é a maior criatura da terra e, mais importante ainda, que se desloca pelos ares. Não se fala em asas, mas este poderia ser um salto lógico que leitores posteriores poderiam fazer. Embora haja serpentes mitológicas clássicas aladas—os *drakontes* que puxam o carro de Medeia e o de Triptolemo—estas são a excepção, consideradas *drakontes* híbridos, tal como a Quimera³²⁰. Heródoto menciona brevemente nas suas *Histórias* (2.75-76) que, na Arábia, havia serpentes aladas, de asas membranosas como morcegos, que combatiam contra os íbis do Egipto³²¹—não fala, no entanto, do *drakōn*, mas sim do *ophis*, e esta tradição não parecer ter proliferado na literatura enciclopédica clássica. Um exemplo notável, mais próximo cronologicamente de Agostinho e possivelmente revelador de ideias correntes sobre o dragão, encontra-se na *Pharsalia* de Lucano (9.727-33), onde este diz dos dragões que se deslocam pelos ares com asas (detalhe importante por revelar uma antiguidade de associação das asas aos dragões, presente numa fonte influente) e que sufocam as suas presas; Lucano também fala de uma serpente voadora chamada *iaculus*³²², mencionada por Plínio como atacando os seus alvos pelo ar, projectando-se com saltos³²³. Abre-se o campo para o perigo aéreo das serpentes.

³¹⁸ Parece assim reproduzir e aplicar o mesmo mecanismo de “domesticação” que vimos acima, utilizado no Antigo Testamento nos textos mais tardios, para “diminuir” o *tanin*, afastando-o da sua vertente de inimigo cósmico.

³¹⁹ LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 231.

³²⁰ OGDEN, *op. cit.*, 2013b, pp. 199-200.

³²¹ HERÓDOTO, *Histórias* 2.75-76 in Pe. BARTOLOMÉ POU, (trad.), *Los nueve libros de la Historia*, Madrid, EDAF, 1989, p. 179.

³²² LUCANO, *op. cit.*, pp. 558-559.

³²³ ACKER, Paul, “Death by Dragons” in *Viking and Medieval Scandinavia* 8, Turnhout, Brepols, 2012, p. 7.

A ideia de que o dragão voa, destacada mais explicitamente por Agostinho—talvez misturando a influência de leituras latinas do *draco*, como a de Lucano, com a força imagética do Apocalipse, onde o grande dragão vermelho enfrenta o Arcanjo Miguel nos céus, e usa a sua cauda para varrer as estrelas do céu—influenciará o entendimento posterior desta criatura, pois embora não se alastre de forma imediata a todo o contexto da cristandade, verificar-se-á que no final da Idade Média é já uma ideia generalizada (e que será duradoura, até aos dias de hoje). Ao longo dos séculos seguintes, o dragão como criatura híbrida é uma ideia que se tornará popular na Europa, e as asas tornar-se-ão eventualmente parte integrante do repertório morfológico desta criatura compósita.

Esta afirmação de Agostinho influenciará posteriores trabalhos enciclopédicos. De particular relevância é a obra de Isidoro de Sevilha (c. 560-636). As *Etymologiae* do bispo hispalense são uma das obras de maior impacto escritas na Alta Idade Média e serão amplamente lidas e copiadas (presente em mais de mil manuscritos pela Europa)³²⁴. Veja-se o que Isidoro diz do dragão:

[4. The dragon (*draco*) is the largest of all the snakes, or of all the animals on earth. The Greeks call it *δράκων* whence the term is borrowed into Latin so that we say *draco*. It is often drawn out of caves and soars aloft, and disturbs the air. It is crested, and has a small mouth and narrow pipes through which it draws breath and sticks out its tongue. It has its strength not in its teeth but in its tail, and it causes injury more by its lashing tail than with its jaws. 5. Also, it does not harm with poison; poison is not needed for this animal to kill, because it; kills whatever it wraps itself around. Even the elephant with his huge body is not safe from the dragon, for it lurks around the paths along which the elephants are accustomed to walk, and wraps around their legs in coils and kills them by suffocating them. It is born in Ethiopia and India in the fiery intensity of perpetual heat.]³²⁵

³²⁴ “His *Etymologiae* was the sort of work any respectable medieval library would contain. In the *Etymologiae*, Isidore wrote about nearly all aspects of human knowledge. For each entry, he gave an etymology of the terms under discussion. These derivations, usually fanciful, became a common feature of medieval bestiaries. Isidore drew on a variety of sources, some of which he appears to have deliberately misrepresented, for his biological information. The quality of his information is precipitously uneven, and Isidore was not one to let observation hinder his descriptions.” in ELL, Stephen R., *op. cit.*, p. 242.

³²⁵ *Etymologiae* 12.4.4-5 in BARNEY et al, *op. cit.*, p. 255. Segue-se o texto latino: “4. Draco maior cunctorum serpentium, sive omnium animantium super terram. Hunc Graeci *δράκοντα* vocant; unde et derivatum est in

Vemos que Isidoro reproduz, por influência directa ou indirecta, dados já facultados por autores clássicos acima referidos. Tal como Plínio, afirma terminantemente que o dragão não é venenoso, mas mata por asfixia/constricção. Atribui-lhe, particularmente, a força da cauda, no que poderemos talvez encontrar uma ressonância com a descrição bíblica do Leviatan e com o dragão do Apocalipse, que usa a cauda para varrer as estrelas do céu. Também descreve o dragão com uma crista, como vários outros autores mencionados. Isidoro parece seguir Agostinho de Hipona na formulação de que o dragão é a maior das criaturas da terra. Outrossim o faz na ideia de que este se projecta pelos ares, referindo também nas *Etymologiae* 12.4.29 outra serpente chamada de *iaculus*, classificando-o como uma *serpens volans*, citando Lucano na *Pharsalia*; e, de seguida, referindo serpentes voadoras e venenosas da Arábia (semelhantes às de Heródoto, talvez)³²⁶. Note-se que, apesar de negar o veneno no dragão, concede-lhe uma associação ao fogo. Isidoro expõe maioritariamente a natureza do dragão, não realizando observações de carácter moralizante ou simbólico.

Noutra obra, as *Differentiae*, Isidoro diferencia os tipos de serpente consoante o ambiente que ocupam. Utilizando Vergílio, Isidoro estabelece que a *anguis* vive na água, que a *serpens* vive na terra e o *draco* no ar³²⁷. Mencionará ainda o dragão por várias vezes no restante das *Etymologiae*, excertos que Jacques Le Goff aponta³²⁸ como reveladores do conhecimento, por parte de Isidoro, de tradição anterior variada: menciona o dragão das Hespérides (“En sus jardines—según cuentan las leyendas—había un dragón que vigilaba las manzanas de oro”, *Etymologiae* 14.6.9, onde fala da ilha das Hespérides e acrescenta que os seus canais marítimos parecem os anéis de uma serpente—talvez um apontamento racionalista que poderia explicar a presença do dragão)³²⁹; o Python morto por Apolo, que dá como explicação para os estandartes com dragões envergados como insígnias militares

Latinum ut draco diceretur. Qui saepe ab speluncis abstractus fertur in aerem, concitaturque propter eum aer. Est autem cristatus, ore parvo, et artis fistulis, per quas trahit spiritum et linguam exerat. Vim autem non in dentibus, sed in cauda habet, et verbere potius quam rictu nocet. 5. Innoxius autem est a venenis, sed ideo huic ad mortem faciendam venena non esse necessaria, quia si quem ligarit occidit. A quo nec elephans tutus est sui corporis magnitudine; nam circa semitas delitescens, per quas elephanti soliti gradiuntur, crura eorum nodis inligat, ac suffocatos perimit. Gignitur autem in Aethiopia et India in ipso incendio iugis aestus.” in OROZ RETA, José et MARCOS CASQUERO, Manuel A. (trads.), *Etimologías* vol. 2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 80-81.

³²⁶ *Ibidem*, pp. 86-87.

³²⁷ SEVILHA, Isidoro de, *Differentiae* 1.9. “in mari angues, in terra serpentes, in templo dracones” apud LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 232.

³²⁸ *Ibidem*, pp. 232-233.

³²⁹ BARNEY et al, *op. cit.*, p. 294.

gregas e romanas (*Etymologiae* 18.3.3)³³⁰; refere, ainda, que o ano, pelo seu carácter cíclico, era representado pelos Egípcios como um dragão enrolado, a morder a própria cauda (*Etymologiae* 5.36.2)³³¹. O exemplo de santo sauróctono que fornece é o do bispo Donato, já referido acima, sem lhe associar interpretação simbólica.

A influência do texto de Isidoro será imensa e concorrerá paralelamente com uma tradição em que o dragão é dito como venenoso (como é o caso de grande parte dos textos hagiográficos) ou cuspidor de fogo. Na tradição enciclopédica, o veneno surge primeiramente associado ao dragão no *De proprietatibus elementorum* de Pseudo-Aristóteles (séc. IX), onde se relata uma história passada na Macedónia: o rei Filipe pede a Sócrates que descubra a causa da morte por envenenamento das pessoas que passam por determinada estrada na montanha e, ao investigar, Sócrates descobre dois dragões de boca aberta, que envenenam o ar³³². Algumas autoridades posteriores reproduzem a ideia de que o dragão infecta os locais onde vive, como Vincent de Beauvais (autor do *Speculum naturale*, outra obra bastante influente na Idade Média, mas que surge apenas no séc. XIII) e Alberto Magno (*De animalibus libri XXVI*, também do séc. XIII, um pensador aristotélico que, excepcionalmente, utilizou observações pessoais de animais para complementar o

³³⁰ *Ibidem*, p. 361. Sobre dragões como símbolo de força militar, ver: “That the dragon was often used as an image for the deadly ferocity of an army—by the army itself—is a matter of historical fact. The dragon ships of the Vikings have already been noted; other examples include the use of dragon banners and insignia by peoples as diverse as the Romans, Indians, Persians, Parthians, Scythians, and Saxons. This proliferation of dragon standards and insignia suggests that if the dragons of Indo-European myth were considered the ultimate adversaries of legendary heroes, then there were apparently many warriors who wished to see themselves, and to be seen, as equal to dragons in their fighting prowess.” in LIONARONS, Joyce Tally, *The Medieval Dragon – The Nature of the Beast in Germanic Literature*, Enfield, Hisarlik Press, 1998, p. 15.

³³¹ BARNEY et al, *op. cit.*, p. 129. Esta imagem de uma serpente a morder a própria cauda é comum a várias religiões e geralmente designada de *ouroboros*, pela sua presença na cultura egípcia e clássica. Significa geralmente totalidade, eternidade ou a natureza cíclica da vida, podendo ter função cosmológica: “The *ouroboros*—the figure of a snake «biting» (*bora*) its «tail» (*oura*), thus forming a circle—is a polyvalent ancient Egyptian symbol representing many things, including the sun, the moon, an earth-surrounding boundary, rejuvenation and rebirth, eternity, or a cartouche for the names of kings with claims to be world rulers. [...] While the *ouroboros* is rarely mentioned in classical and Hellenistic Greek texts, Plato relates a cosmology in which he describes certain rivers as coiling around the earth one or more times in a circle like serpents (*Phaedo* 112e7), which seems to reflect the *ouroboros* mythology. [...] *Acts of Thomas* 32 (a third-century CE Christian document) refers to the *ouroboros* serpent, for the snake speaking to Thomas claims to be related to “the one who is outside the ocean, whose tail is set in his own mouth.” A similar *ouroboros* conception is in the Coptic Gnostic *Pistis Sophia* (126): “The outer darkness is a great serpent whose tail is in its mouth, and it is outside the whole world, and it surrounds the whole world.”” in AUNE, David E. “Circle” in JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion – Second Edition* vol. 3, Detroit, Thomson Gale, 2005, pp. 1792-1793. Veremos como, no contexto literário islandês, esta imagem evoca de imediato Miðgarðsormr, a serpente do mundo da mitologia nórdica, ligada ao oceano cosmológico (vide infra).

³³² SENTER et al., *op. cit.*, p. 79.

conhecimento tradicional)³³³. Como vimos, no entanto, esta não seria uma ideia nova nem para o mundo clássico—são inúmeros os *drakontes* mitológicos, tanto em fontes gregas como romanas, que estão relacionados com a pestilência—nem para o mundo da literatura cristã—as hagiografias abundam em dragões venenosos.

3.3.2. Fisiólogos e Bestiários

Apesar da eventual entrada do veneno na concepção enciclopédica medieval do dragão, há um ramo específico da literatura enciclopédica onde o dragão venenoso não vinga: os bestiários e o *Fisiólogo* (a partir de cujos moldes se desenvolvem os bestiários). Têm a particularidade de lidar quase exclusivamente com animais. Tanto o *Fisiólogo* como os bestiários tratam o dragão. São de elevada difusão na Idade Média, destacando-se em intenção e função das outras obras de índole enciclopédica acima referidas, pelo que convém contextualizar e explicar um pouco o contexto da sua elaboração. O *Fisiólogo* terá surgido muito anteriormente aos bestiários, na Alexandria do séc. II d.C., a partir de um original grego perdido. Trata-se de uma obra que abraça as bases teóricas do neoplatonismo. Nas elaborações medievais, o *Fisiólogo* é construído sobre a ideia de o mundo natural subjazer a um arquétipo celeste e de que é possível identificar uma semelhança inteligível entre os dois mundos. Stephen Ell diz sobre esta ideia:

[...] the significance of things lay outside the world. The creatures of this world were imperfect reflections of ideal forms. Practical information tended to be disregarded in favor of an examination of the symbolic, figural, and allegorical significance of worldly experience³³⁴.

Assim, é possível aplicar uma leitura alegórica ao “livro da natureza” para chegar ao entendimento do “livro divino”. No caso específico do *Fisiólogo* e dos bestiários, trata-se de colectâneas de pequenas narrativas sobre animais, alguns fantásticos e outros naturais (não se fazendo uma distinção aparente entre estas duas categorias, provavelmente inexistente, em grande parte, à altura de elaboração da obra), que descrevem de forma estandardizada as suas naturezas e qualidades (*proprietates/naturae*) e as subjugam a uma interpretação alegórica

³³³ ELL, Stephen R., *op. cit.*, pp. 243-244.

³³⁴ *Ibidem*, p. 242.

baseada nos textos bíblicos e restante literatura cristã (*moralitas/figuras*)³³⁵. O Fisiólogo e os bestiários têm, geralmente, um carácter altamente moralizante, servindo os animais como *exempla*, “símbolos de vícios ou virtudes e fonte de ensinamentos religiosos e morais”³³⁶. Refira-se ainda que, nestas obras, as entradas de algumas das bestas são acompanhadas de iluminuras, que ilustram o episódio narrativo descrito relativo ao animal em questão. Em alguns dos manuscritos do *Fisiólogo* seria possível encontrar, para além de uma ilustração da *naturas* do animal, uma ilustração correspondente para a *figuritas*, sendo que o mesmo não se verifica nos bestiários; em alguns bestiários do séc. XIII, o conteúdo pictórico de carga religiosa é transferido para o início da obra, onde se incluem por vezes iluminuras que ilustram a Criação, acompanhando passos enciclopédicos sobre o Génesis, extraídos, por exemplo, do *Hexaemeron* de Ambrósio³³⁷.

O *Fisiólogo* difundiu-se rapidamente, dada a sua principal função ser didáctica: transmitir a doutrina cristã numa forma simplificada e facilmente apreensível. Pelo séc. V estaria já traduzido em várias das línguas vernaculares influenciadas pela Igreja grega, como o siríaco, arábico, arménio e etiópico. Segundo P. T. Eden, na introdução da sua edição do *Fisiólogo de Teobaldo*, a primeira referência a uma tradução latina do texto ocorre em 496 d.C., num decreto do papa Gelásio que o proíbe como herético³³⁸. No entanto, o *Fisiólogo* tornar-se-á parte integrante da cultura europeia ocidental, e será continuamente reproduzido em dezenas de manuscritos e traduzido nas línguas vernaculares da Europa, como o inglês, o islandês, o alemão, o francês, etc. Rapidamente se combinarão no texto do *Fisiólogo* informações retiradas de outras obras enciclopédicas, *e.g.*, as *Etymologiae*, o *Hexaemeron* de Santo Ambrósio (séc. IV), o *De rerum naturis/De universo* de Rábano Mauro (séc. IX e que, dependendo das *Etymologiae*, continha já uma moralização do texto destas). Esta tradição derivada do *Fisiólogo* conhecerá o seu auge nos sécs. XII e XIII com a produção anglo-normanda dos bestiários, que surgem como consequência directa da existência do *Fisiólogo*³³⁹. Embora haja divisões na crítica relativamente à separação e diferenciação das

³³⁵ VARANDAS, Angélica, “A Idade Média e o Bestiário” in *Medievalista* no. 2 [online], Instituto de Estudos Medievais, 2006, p. 5.

³³⁶ *Ibidem*, p. 1.

³³⁷ *Ibidem*, pp. 26-27.

³³⁸ EDEN, P. T. (ed.), *Theobaldi "Physiologus"*, Leiden, E.J. Brill, 1972, p. 2.

³³⁹ VARANDAS, *op. cit.*, p. 6.

várias ramagens textuais entre “bestiários”³⁴⁰ e “fisiólogos”, ambas estas designações se tratam de elaborações semelhantes e defensavelmente pertencentes ao mesmo género³⁴¹.

Estes textos não são transmitidos de forma estática, modificando-se as criaturas incluídas e a ordem em que estas aparecem: por vezes, os seres figuram consoante as categorias em que, no Génesis, Deus as cria, começando por terrestres>alados>marinhos – dentro destas divisões, talvez se possa considerar uma ordem proto-taxonómica, pois ao Leão (geralmente o primeiro na listagem, o animal mais digno/nobre) seguem-se os outros felinos, as várias serpentes aparecem juntas, etc.; outras vezes, podem seguir uma organização mais doutrinal, *e.g.*, organizado com o objectivo de demonstrar, com alegorias animais, o caminho feito por Cristo em vida³⁴².

Em nenhuma versão do *Fisiólogo* que conseguíssemos encontrar há uma entrada dedicada ao dragão³⁴³. No entanto, este surge associado a outro animal: a pantera. Vejamos este caso como um exemplo da forma em que o *Fisiólogo* expande e moraliza excertos da tradição enciclopédica. Da pantera diz-se que é um animal maravilhoso e belo, com temperamento gentil e meigo para com todos os seres da Criação, excepto para com o dragão, que é seu inimigo mortal. Depois de se alimentar, a pantera descansa na sua caverna durante três dias, após os quais emerge e abre a sua boca, da qual sai um rugido descrito como música encantadora e uma fragrância deliciosa que atrai a si quase todos os animais. No entanto, afasta o dragão, que foge e se esconde, por vezes com a cabeça debaixo da terra (como é frequentemente representado na iconografia dos bestiários). Esta característica da pantera havia já sido notada em Plínio (*Historia Naturalis*, 8-23), embora este não refira o dragão como opositor da pantera. É acrescentado este detalhe, assim como uma correspondência alegórica para o episódio.

Na explicação alegórica, a pantera é entendida como Cristo, comparando-se esta sua capacidade às benesses que Deus faz recair sobre todos os habitantes do mundo, e ligando-

³⁴⁰ Para uma súpula das várias divisões do bestiário (“famílias”) como foram teorizadas ao longo do séc. XX, assim como dos vários textos que influenciaram de formas variadas os bestiários, vide *ibidem*, pp. 7-21.

³⁴¹ KAY, Sarah, “«The English Bestiary», the continental «*Physiologus*» and the intersections between them” in *Medium Aevum* vol. 85 no. 1, 2016, p. 118.

³⁴² *Ibidem*, p. 127.

³⁴³ Le Goff afirma o mesmo: “Não há, de resto, dragão no *Physiologus* latino, dos séculos IV e V, cuja influência será grande, sobretudo na Baixa Idade Média, do século XIII ao século XV.” *op. cit.*, 1993a, p. 244.

se o sono da pantera durante três dias com a morte de Jesus. O emergir da pantera para presentear o mundo com o seu bafo é ligado à ressurreição de Cristo e à dádiva que a sua palavra regeneradora constitui para o mundo, sendo os animais que afluem à presença da pantera uma alegoria para os fiéis que seguem Jesus. O dragão é, evidentemente, uma representação de Satanás, sendo o único que foge e se esconde nas entranhas da terra (expressando talvez uma dimensão ctónica ou ecoando a sua prisão pelo Arcanjo Miguel no Apocalipse), afastado perante a vinda de Cristo; julgamos que esta escolha do dragão para oposição à pantera, para além da significação explícita com Satanás, poderá ser amplificada com a consideração de que, para se opor a uma criatura odorífera e fragrante como a pantera, nada mais ressonante que um ser tantas vezes representado como venenoso e pestilento, no contexto mitológico clássico e cristão³⁴⁴.

O dragão surge com maior destaque nos bestiários, com grande influência do texto de Isidoro, como se verá. O bestiário latino em prosa conservado na Biblioteca Universitária de Cambridge, MS li.4.26, copiado no séc. XII, é um exemplo paradigmático do tratamento que o *draco* leva nas entradas individualizadas dos bestiários. Relembre-se o excerto anteriormente citado das *Etymologiae*, pois o segmento de descrição “natural” referente ao dragão é uma cópia desta, praticamente palavra por palavra. Acrescenta-se, no entanto, a seguinte interpretação alegórica para as características descritas:

El demonio, que es el más enorme de todos los reptiles, es como este dragón. A menudo sale de su guarida lanzándose al espacio, y el aire en torno a él se inflama, pues el demonio, al elevarse de las regiones inferiores, se convierte en un ángel de luz y engaña a los necios con falsas esperanzas de gloria y de goce terrenal. Se dice que tiene una cresta o corona, porque es el Rey de la Soberbia, y su fuerza no está en

³⁴⁴ O presente autor expôs numa comunicação intitulada “A Pantera e o Dragão: Dois Sopros em Batalha no *Physiologus* Anglo-Saxónico”, sobre como a oposição do dragão à pantera pode ser entendida sob a óptica da teoria do combate simétrico de Daniel Ogden (acima exposta), quando considerando um entendimento do dragão como ser venenoso e pestilento, ao qual seria oposto o bafo perfumado da pantera—sendo um combate que ocorreria no campo dos odores e da respiração. Apesar de este aspecto não ter particular expressão na tradição enciclopédica, seria provavelmente um entendimento paralelo do dragão no contexto cultural grego e cristão onde o *Fisiólogo* teria surgido, com elevada expressão nas narrativas de sauromaquia heroicas e hagiográficas, podendo-se assim argumentar que a oposição pantera/dragão teria uma ressonância particular e óbvia aos olhos da época. Originalmente apresentada na *International Conference English Literature in the World: From Manuscript to Digital / New Pathways*, Lisboa, CEAUL-FLUL, 8 de Maio de 2018, a comunicação foi aceite, após revisão por pares, para publicação (traduzida para inglês) como capítulo de um livro que será publicado em 2020 pela Editora Humus.

los dientes, sino en la cola, porque engaña a los que atrae hacia él con artimañas, destruyendo su fortaleza. Yace escondido junto a los senderos por los que pasean, porque su camino al Paraíso está obstaculizado por los nudos de sus pecados, y él los estrangula hasta matarlos. Pues de si alguien queda preso en las redes del crimen, muere, y va sin duda al infierno.³⁴⁵

Nem sempre a interpretação alegórica é exactamente igual, mas segue geralmente estes moldes. O dragão é associado explicitamente ao Diabo e ao pecado do orgulho. O mesmo tipo de tratamento tinha-lhe sido aplicado no *De Universo* de Rábano Mauro (séc. IX), onde ocorre a seguinte interpretação mística, segundo Jacques Le Goff:

[...] o dragão é o diabo ou os seus ministros, ou os perseguidores da Igreja, os maus. E [Rábano Mauro] cita os textos das Escrituras que fundamentam esta interpretação: o Salmista, o Job, o Apocalipse de João. Nestes textos é a existência ora no singular, ora no plural que o levam a definir que o dragão significa, além do demónio, os espíritos maus: «o» dragão é Santanás [sic], «os» dragões são os seus sectários.³⁴⁶

Para além de uma entrada própria, o dragão surge também como “personagem secundária” junto de outros animais (alguns dos quais já vemos no *Fisiólogo*). Encontramo-lo, usualmente, nas entradas da Pantera, do Elefante (a descrição natural feita por Plínio, o Velho na sua *Naturalis Historia* é geralmente reproduzida e interpretada com uma lição moral cristã), e ainda junto do cervo (ou veado, que vomita água na toca da serpente/dragão para o afogar, uma variante da forma como também este animal, já em Plínio, se opunha ao dragão), e da árvore Peridexion (uma árvore na copa da qual as pombas se escondem do dragão, que tem medo da sua sombra); aparece, também, como termo de comparação com criaturas variadas, como sereias (enquanto sedutor de almas) e monstros marinhos (chamamos a atenção para o que já foi dito relativamente à proximidade do dragão com o Leviatan bíblico—este último, por seu lado, será também uma das bases para a conceptualização dos monstros marinhos na Idade Média).

³⁴⁵ *Cambridge University Library Ms li.4.26* 165-167 in MALAXECHEVERRÍA, Ignacio (trad.), *Bestiario medieval*, Madrid, Ediciones Siruela, 2008, p. 223.

³⁴⁶ LE GOFF, *op. cit.*, 1993a, p. 243.

4. O dragão nórdico medieval – um estudo lexical e morfológico

É famosa e amplamente citada a afirmação de J.R.R. Tolkien no seu ensaio seminal *Beowulf: The Monsters and the Critics* (1936), sobre a presença dos dragões na literatura nórdica, segundo a qual “dragons, real dragons, essential both to the machinery and the ideas of a poem or tale, are actually rare”³⁴⁷. No contexto original, Tolkien pretende responder a uma crítica de R.W. Chambers, que utiliza a expressão “a wilderness of dragons”³⁴⁸ para classificar pejorativamente o foco narrativo do poema *Beowulf*. A resposta de Tolkien, primeiramente, critica a utilização da expressão “wilderness” para descrever aquilo que são apenas dois dragões; e, de seguida, defende que os dragões presentes no poema são os únicos “bons dragões” da “northern literature”. Com efeito, para Tolkien, a literatura nórdica está relativamente vazia de “verdadeiros dragões”, que marquem a narrativa de forma significativa. A sua afirmação é, em grande medida, certa: são pouco os dragões nas sagas e demais literatura nórdica aos quais é dado um destaque estrutural na narrativa, e Tolkien, excluindo de consideração a serpente de Miðgarð (por ser mitológica e não heróica na proveniência), aponta apenas o flagelo de Beowulf e o dragão Fáfnir como dignos desta classificação. Muitos dos estudos sobre o conceito de *draconitas* no mundo germânico têm sido realizados fundamentalmente em torno destas duas figuras—veja-se o trabalho de Joyce Tally Lionarons, que concorda com Tolkien, considerando que: “Most dragons in literature are not given important roles to play; their presence in a text often does not expand or change the horizon of expectations in any important or interesting fashion.”, centrando a sua análise em torno de *Beowulf* e de três versões da Lenda de Sigurðr, a da *Völsunga saga*, *Nibelungenlied* e *Pidreks saga af Bern*³⁴⁹.

No entanto, os estudiosos do imaginário medieval nórdico têm, nas últimas décadas, alargado o foco de estudo dos dragões nas sagas para além dos dois sáurios acima mencionados. Facilmente se poderia destacar, como um exemplo adicional das sagas, o

³⁴⁷ TOLKIEN, J. R. R., “Beowulf: the Monsters and the Critics” in *The Monsters and the Critics and Other Essays*, London, HarperCollins, 1990, p. 12.

³⁴⁸ CHAMBERS, R.W., *Widsith, A Study in Old English Heroic Legend*, Cambridge, Cambridge University Press, 1912, p. 80 (consultado online).

³⁴⁹ LIONARONS, *op. cit.*, p. 21.

dragão enfrentado por Ragnarr *loðbrók* na sua saga homônima—apontamos o estudo de Ármann Jakobsson em torno dos heróis Sigurðr e Ragnarr, e sobre como a matança do dragão os torna nos heróis lendários por excelência para o mundo cultural nórdico medieval³⁵⁰; e o estudo de Carolyne Larrington sobre as figuras femininas centrais da *Ragnars saga loðbrokar*, Þóra e Aslaug, e sobre as suas relações simbólicas com os dragões da saga³⁵¹. Para além desta serpente, há uma miríade de outros dragões nas sagas nórdicas—a famosa expressão “a wilderness of dragons”, primeiramente utilizada por R. W. Chambers, parece adequar-se a esta hoste, até certo ponto³⁵². Apesar de serem frequentemente pouco impactantes na história individual dos heróis que protagonizam as sagas, não devem por isso ser simplesmente descartados ou desconsiderados. Com efeito, embora as sagas nórdicas estejam repletas de dragões que pouco contribuem para as narrativas e, à primeira vista, igualmente pouco oferecem simbolicamente, é defensável que, a partir de uma análise destes episódios, tanto individualmente, como em conjunto, se podem retirar conclusões interessantes. Como coloca Jonathan Evans:

Dragons in fact are far from rare in the Germanic world; and while not all of them in Old Norse literature measure up to the particular standards Tolkien and others have set for them—few dragons seem as “dire” as Sigurd’s and Beowulf’s—in the aggregate they amount to a large body of material.³⁵³

A “wilderness of dragons” que Chambers refere depreciativamente terá ainda algo a oferecer, tanto de um ponto de vista da análise literária, sobre o modo como a presença de um dragão marca o tecido narrativo de cada texto (por vezes de forma subtil para o leitor moderno, mas de um modo que seria entendido facilmente por um leitor medieval); como de um ponto de vista de história cultural, de uma história do imaginário, sendo possível delinear e explicitar ligações entre estes textos, compreender a sua especificidade, o modo como se

³⁵⁰ ÁRMANN Jakobsson, “Enter the Dragon. Legendary Saga Courage and the Birth of the Hero” in *Making History – Essays on the Fornaldarsögur*, London, *Viking Society for Northern Research/University College London*, 2010, pp. 33-52.

³⁵¹ LARRINGTON, Carolyne, “Þóra and Aslaug in *Ragnars saga loðbrokar*. Women, Dragons and Destiny” in *Making History – Essays on the Fornaldarsögur*, London, *Viking Society for Northern Research/University College London*, 2010, pp. 53-68.

³⁵² CHAMBERS, *op. cit.*, p. 80.

³⁵³ EVANS, Jonathan, “«As Rare as they are Dire»: Old Norse Dragons, *Beowulf*, and the *Deutsche Mythologie*” in SHIPPEY, T. A. (ed.), *The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*, Tempe/Turnhout, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies/Brepols, 2005, p. 221.

inserir no contexto literário nórdico e europeu no geral e como retratam, à sua maneira, o dragão.

Uma amostra da variedade de motivos e características que estes seres agregam pode facilmente ser verificada ao observar as categorias de catálogos que os classificam, separados ora pelo tipo de dragão e características associadas, ora pelas histórias em que se inserem. Destacamos: o catálogo de motivos de Inger M. Boberg, que reúne no sector dedicado aos “Animais Míticos” uma abrangente e extremamente compreensiva lista das aparições de dragões na literatura nórdica, discriminadas por categorias como “Forma do dragão”, “Luta com dragão”, “Dragão guarda tesouro”, etc³⁵⁴; e o catálogo de lutas com dragões elaborado por Christine Rauer, também de grande utilidade, optando a autora por uma organização simultaneamente cronológica e temática (em cinco tipos de narrativas), segundo a classificação que elaborou para o seu estudo focado em *Beowulf* (olhando estas fontes, portanto, enquanto análogos textuais em relação ao poema anglo-saxónico)³⁵⁵.

Nesta primeira abordagem ao dragão nórdico centrar-nos-emos principalmente em questões de forma. Nas fontes em análise neste capítulo, pertencentes a uma grande amplitude tipológica, desde poesia éddica a sagas, incluindo-se também a observação de iconografia, o dragão nórdico revela-se numa multiplicidade de morfologias, funções e significações. Ao nos perguntarmos sobre a aparência de um dragão nas sagas nórdicas, o entendimento popular contemporâneo que se tem desta criatura pode levar-nos a pensá-lo de imediato como um ser reptilíneo alado, com quatro patas e que cospe fogo. Embora estas características se possam aplicar a alguns dos dragões nórdicos (ou até à ideia de *draconitas* da cultura europeia medieval no geral), noutros dos casos está bastante longe dos dragões encontrados nas fontes. A pergunta “como é um dragão?” poderá ter uma variedade de respostas, consoante a saga para a qual se olha. Fundamentalmente, o dragão nórdico é, como no resto da literatura e imaginário da medievalidade europeia, uma grande—a maior—serpente, forma animal com que surge, desde cedo, nas representações iconográficas

³⁵⁴ BOBERG, Inger M., *Motif-Index of Early Icelandic Literature (Bibliotheca Arnemagnæana 27)*, Copenhaga, Munksgaard, 1966, pp. 38-39.

³⁵⁵ Rauer nomeia 46 textos como “Scandinavian Dragon-Fights”, distribuindo-os por cinco categorias: “I: Dragon-fights in which heroes seek to win an object”, “II: Dragon-fights in which heroes intervene in an ongoing duel”, “III: Dragon-fights involving shapeshifters”, “IV: Dragon-fights following surprise attacks by dragons” e “V: Þórr’s fights against the World Serpent”. Vide RAUER, Christine, *Beowulf and the dragon - Parallels and analogues*, Cambridge, D. S. Brewer, 2000, pp. 194-198.

nórdicas. No entanto, a morfologia do dragão é variável e inconstante. Em alguns dos textos, apresenta-se como uma serpente alada, noutras como rastejante; em alguns textos o dragão cospe veneno e/ou fogo, noutros ataca apenas com as suas mandíbulas e cauda.

Esta variedade morfológica poderá ser algo perturbadora para um leitor moderno das sagas, para o qual a palavra “dragão” faz conjurar imediatamente uma imagem mental de alguma constância e solidez. Impõe-se perguntar se, analogamente, a palavra nórdica antiga para “dragão” e os termos utilizados para falar desta criatura nos darão uma imagem mais sólida com que visualizar o nosso objecto de estudo. Para tal, será relevante fazer primeiro um percurso pela terminologia utilizada para designar o dragão na literatura nórdica antiga, adiantando-se à partida que repescar o vocabulário utilizado nos textos nórdicos está longe de resolver a questão da definição do “dragão”, morfológica ou conceptualmente, de uma vez por todas.

4.1. Um vocabulário para o dragão. *Ormr* e *Dreki*.

Os seres a que chamamos de “dragão” aparecem indicados de duas formas principais nas sagas: *ormr* e *dreki*. Como apontamento inicial, podemos indicar que a sua relação é semelhante àquela que expusemos acima entre *ophis* e *drakōn*, no grego antigo. *Ormr* pode exprimir uma categoria mais genérica; *dreki* surge, em última instância, do *drakōn*, e tem um sentido mais restrito (designando, geralmente, seres morfológicamente diferentes de uma simples serpente).

No nórdico antigo, *ormr* remete para seres serpentíferos no geral, indicando, num sentido imediato, “serpente” ou “cobra”, grupo animal no qual o dragão se insere. Embora seja utilizada nas sagas para se referir a serpentes e cobras comuns, de dimensão correspondente à existente no mundo natural real, surge também para designar répteis de maior porte físico (e simbólico), como Fáfnir, nos poemas éddicos ou na *Völsunga saga*; ou, mais tardiamente, aplicada até a seres de morfologia mais complexa, serpentes aladas que possuem patas—em ambos os casos se podem encaixar estas criaturas na categoria de dragões. Mais abaixo veremos como este processo de transição semântica se processa, muito embora o vocábulo usado não partilhe raiz etimológica com “dragão”, a nossa palavra para estes seres.

A associação de *ormr* ao significado de “dragão”, verificável nas sagas, nem sempre é uma constante apresentada nas definições dos dicionários para esta palavra. Ilustre-se com alguns exemplos. O dicionário de Islandês-Inglês da Oxford University Press, focado em islandês antigo (como referido, ramo do nórdico antigo em que as sagas estão maioritariamente escritas), editado por Richard Cleasby e Gudbrand Vigfússon em 1874—e ainda hoje um dos dicionários de nórdico antigo mais utilizados pela academia—, apresenta-nos a sua definição de *ormr* como: “ORMR, m. [...] a snake, serpent, also including 'worms' [...] and even dragons [...]”³⁵⁶. No dicionário de Geir T. Zoega, uma versão condensada do dicionário Cleasby-Vigfusson, pelo contrário, diz-se apenas: “ormr [...], m. snake, serpent”³⁵⁷, deixando-se de fora referência à possibilidade interpretativa de *ormr* como “dragão”. No *Dictionary of Old Norse Prose*, projecto (actualmente) *online*, promovido pela Universidade de Copenhaga, a palavra *ormr* aparece como podendo referir-se a uma cobra ou a um dragão (traduzida para dinamarquês): “I. 1) orm, slange, (?)øgle [...]; 2) drage (fabeldyr)” [verme; cobra; (?)lagarto [significado incerto] [...]; 2) dragão (fabuloso)]³⁵⁸, sendo algumas das sagas abordadas neste estudo referenciadas para este significado (*Tristrams saga ok Ísöndar* e *Yngvars saga víðförla*). Aparecem, ainda, mencionadas as utilizações de *ormr* como cognome, como nome de navio, e como referência às constelações *Draco* e *Serpens* (reforçando a possibilidade de intermutabilidade dos conceitos de “serpente” e “dragão”). *Ormr*, para além destas utilizações, surge ainda na literatura nórdica como um nome próprio, sobre cuja utilização Anne-Sofie Gräslund diz:

In the same way as the dangerous animals wolf and bear were used as personal names, Ulf and Björn, Orm was a highly appreciated male name. In the Icelandic *Landnámabók* no less than twenty-seven men called Orm are mentioned.³⁵⁹

³⁵⁶ “ormr” in CLEASBY, Richard et GUDBRAND Vigfússon, *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1854 (consultado *online*).

³⁵⁷ “ormr” in ZOEGA, Geir T., *A Concise Dictionary of Old-Icelandic*, Oxford, Clarendon Press, 1910 (consultado *online*).

³⁵⁸ “ormr” in ONP: *Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o60515>, a 20/10/2019).

³⁵⁹ GRÄSLUND, Anne-Sofie, “Wolves, serpents, and birds – their symbolic meaning in Old Norse belief” in ANDRÉN, Anders et al (eds.), *Old Norse Religion in long-term perspectives – Origins, changes, and interactions (An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004)*, Lund, Nordic Academic Press, 2006b, p. 126.

A palavra *ormr* é derivada de raiz proto-germânica, e tem correspondência noutras palavras de línguas indo-europeias, com associação a serpentes mitológicas. Sobre a serpente germânica, Calvert Watkins, no seu estudo de linguística comparativa em torno do mito do dragão indo-europeu, diz:

[...] the word for “worm, serpent, dragon” is Old English *wyrm*, Old Norse *ormr*, Old Saxon and Old High German *wurm*, Gothic *waurms*: Germanic **wurmiz*, exactly cognate with Latin *uermis*, and presupposing Indo-European **u_ṛmis*. The word is a rhyme formation in Indo-European to **k_ṛmis*, probably for reasons of tabu; **k_ṛmis* is found in Celtic, Balto-Slavic, Albanian, and Indo-Iranian. The usual meaning of **k_ṛmis* is just “worm” in most traditions, but in Middle Iranian it is also the word for “dragon”; compare the Pahlavi version of the familiar Indo-European formula: *kirm ōzad būd* “had slain the dragon” [...]. There can be no doubt that in **u_ṛmis/k_ṛmis* we have two variants of the same alternative designation of the Indo-European mythological serpent-adversary.³⁶⁰

A outra palavra utilizada para falar de dragões em nórdico antigo, *dreki*, entrou cedo no vocabulário germânico, por via de influência latina. Seguindo os mesmos dicionários que observámos para a palavra *ormr*, encontramos em Cleasby-Vigfusson:

DREKI, a, m. [...]:—a dragon [...]; this word, which undoubtedly is of foreign origin, is however very old; it occurs in Vsp. 65 (there is no reason to suspect the genuineness

³⁶⁰ WATKINS, Calvert, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 416. O entendimento que Watkins faz de “dragon” para as traduções prende-se com a função de “serpente-adversária mítica” desempenhada pelas criaturas analisadas.

of this verse)³⁶¹; it is most freq. used by poets of the 10th and 11th centuries, and is especially used of ships of war bearing a dragon's head as beaks.³⁶²

Enquanto que em Zoega vemos: “dreki, m. (1) dragon; (2) ship of war (bearing a dragon's head as an ornament at the prow).”³⁶³ No dicionário *ONP*: “dreki *sb. m.* I. 1) dragon (mythical beast), serpent [...] 2) of a depiction/statue [...] 3) (of a devil) monster [...] 4) drake, stately warship with dragon's heads on the stem or stem and stern”³⁶⁴. Para além dos sentidos acima referidos, menciona-se ainda a utilização de *dreki* como cognome; como nome próprio de navio; e para mencionar a constelação *Draco*.

Para além, então, de um primeiro sentido de *dreki* como significando exactamente um dragão, não podemos deixar de comentar outro dos sentidos que adquire: uma forma poética de designar um navio. Está relacionado com uma das imagens que chegam ao imaginário popular nosso contemporâneo sobre os vikings, o dos navios-dragão³⁶⁵—, pela ornamentação das proas de alguns barcos com representações do sáurio. Algumas ornamentações interpretadas como cabeças/caudas de dragão estão testemunhadas arqueologicamente—dá-se o exemplo do navio de Oseberg, actualmente conservado no museu *Vikingskipshuset* em Oslo—para além do facto de se conhecerem representações artísticas medievais destes navios, em pedras rúnicas e em iluminuras, embora algumas sejam de um período pós-era Viking.

³⁶¹ A antiguidade da presença deste vocábulo no poema *Völuspá* (e, na verdade, dos versos finais) tem sido contestada por estudiosos, não havendo consenso em relação à questão. Veja-se Paul Acker, quando diz: “the only *dreki* in the Poetic Edda is *Níðhöggr*, the winged dragon in hell that is likely a late, perhaps even Christian, addition to the otherwise pagan cosmology outlined in *Völuspá* [st. 66]” em ACKER, Paul, “Dragons in the Eddas and in Early Nordic Art” in IDEM et LARRINGTON, Carolyne (eds.), *Revisiting the Poetic Edda – Essays on Old Norse Heroic Legend*, New York/London, Routledge, 2013, p. 55; ou ainda as abordagens feitas ao poema *Völuspá* no livro GUNNEL, T. et LASSEN, A. (eds.), *The Nordic Apocalypse*, Turnhout, Brepols, 2013, cujos artigos se debruçam sobre vários aspectos do poema—em especial o capítulo de Pétur Pétursson “Manifest and Latent Biblical Themes in *Völuspá*”, pp. 185-201. Vide.

³⁶² “dreki” in CLEASBY, Richard et GUDBRAND Vigfússon, *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1854 (consultado online).

³⁶³ “dreki” in ZOEGA, Geir T., *A Concise Dictionary of Old-Icelandic*, 1910 (consultado online).

³⁶⁴ “dreki” in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o15157>, a 20/10/2019).

³⁶⁵ Estes navios-dragão são, na nossa era, convencionalmente designados por “drácar” pela parte do público geral. No entanto, este termo não está atestado nas fontes nórdicas antigas e parece apenas ter sido popularizado a partir do séc. XIX, pelo uso francês *drakkar*, advindo talvez da palavra sueca *drakar*, pl. de *drake*, “dragão”.

Este estilo decorativo parece ter uma relação com a terminologia poética para “navio”, sendo o uso de *dreki* atestado na literatura medieval escandinava. Aparece na poesia skáldica e, conseqüentemente, nos *pulur*, listas corridas de *heiti*, sob a lista de sinónimos poéticos para *skip*, “navios”—como é possível verificar num dos *pulur* incluídos no *Skáldskaparmál* (constante, inclusive, do *Codex Regius* da *Snorra Edda*, GKS 2367 4o, fol. 43v, do séc. XIV). Veja-se, na edição do texto por Anthony Faulkes: “*Nú mun ek skýra of skipa heiti: [...] dreki [...]*”³⁶⁶ [Agora vou explicar os *heiti* de navios [...] dragão [...]]. No glossário (que ocupa um volume à parte da sua edição do *Skáldskaparmál* e pretende expressar de forma compreensiva os significados poéticos dados no texto), Faulkes diz de *dreki*: “*dreki* m. dragon [...]; dragon ship, large warship with dragon head on the prow (and also, sometimes, the stern) [...]; engraved image of a dragon [...]”³⁶⁷. Dentro do mesmo tema, Judith Jesch aponta, no seu estudo terminológico de navios focado nas provas linguísticas contemporâneas da Era Viking³⁶⁸, que a palavra *dreki* aparece em sete estrofes skáldicas diferentes, e refere que, paralelamente, se utilizavam outras palavras com sentidos semelhantes (*ormr* e *naðr*, termos para serpente) para designar navios, embora sempre com um sentido poético e não técnico³⁶⁹. Não é certo que *dreki* tenha designado historicamente um tipo de navios dos vikings, demarcado de outros, embora haja estudiosos que o assumam. Judith Jesch, defende:

Certainly the different etymology of *dreki* (compared to other ship words which are originally descriptive of their shape or actions) seems significant. While it is possible that the term was used in the late Viking Age of particularly large and ornate ships, such as those belonging to Haraldr harðráði, it is worth noting that the poets also call these same ships *skeið* (ÞjóðA IV,18,19; Valg 6,9,10). It is more likely that calling a

³⁶⁶ FAULKES, Anthony (ed.), *Snorra Edda: Skáldskaparmál 1. Introduction, Text and Notes*, Exeter, Viking Society for Northern Research/University College London, 1998, pp. 127-128.

³⁶⁷ FAULKES, Anthony (ed.), *Snorra Edda: Skáldskaparmál 2. Glossary and Index of Names*, Exeter, Viking Society for Northern Research/University College London, 1998, p. 258.

³⁶⁸ Ou seja, preservadas em inscrições rúnicas e poesia skáldica.

³⁶⁹ “The famous dragon (*dreki*) was also a warship. The term is mainly used in later, more fictive sagas, but makes an early appearance in *Egil’s Saga*. The dragon, however, was not a specific type of ship, rather a form of description. It originates in the occasional use of apparently removable dragon heads (and sometimes even tails) which were attached to the prows (and sterns) of vessels. According to an old Icelandic law, dragon heads had to be removed from ships which were heading towards land, so as not to frighten the local nature spirits that guarded Iceland.” in SMILEY, *op. cit.*, p. 732. O motivo para a representação dos dragões nas proas e popas dos navios poderia, quiçá, estar relacionado com uma mostra de força, de forma semelhante à que, como já referimos, o dragão poderia estar presente em estandartes de exércitos. Representando-se assim o inimigo mítico indo-europeu por excelência, o exército equipara-se a ele em força (vide supra).

large warship (with or without a dragonhead prow) a “dragon” is a poetic conceit rather than a terminus technicus. [...] The word *dreki* for a ship derives from this practice of placing carved dragonheads on ships, and is part of a group of words from the same semantic field used by poets of such ships, but there is no evidence that it was a technical term for any particular type of ship.³⁷⁰

Acresce ainda que as palavras do campo semântico de *dreki* poderiam dar nome próprio a navios. Um dos mais famosos navios nórdicos pertenceria ao rei norueguês Óláfr Tryggvason e era chamado de “A Serpente Longa” (*Ormr inn langi*), reputadamente um navio de grande dimensão—é mencionado em seis estrofes skáldicas, em dois poemas diferentes³⁷¹. Outro dos seus navios era chamado de “A Serpente Curta” (*Ormr inn skamti*), ganhando o seu epíteto presumivelmente para o diferenciar do seu homónimo de maior renome. Quanto ao “A Serpente Longa”, Jesch refere que, na poesia skáldica, outras designações poéticas são utilizadas para o nomear: “The synonymic (?nick-)name *Naðr* [víbora/serpente] also occurs in Hfr III,13 and Hókr 8, and Halldórr once even refers to *Ormr inn langi* by the name of the mythological serpent Fáfnir (Hókr 3).”³⁷² Acrescentamos um exemplo de uma das sagas lendárias, a “*Saga de Hálfðann Eysteinnsson*” (*Hálfðanar saga Eysteinnssonar*), se fala do navio de um viking chamado Raknarr, em contexto claramente fictício. Seria, segundo a saga, o segundo maior navio alguma vez construído na Noruega:

Raknarr átti skip þat, sem Raknarsslóði var kallaðr. Þat var tírætt at rúmatali. Þat hefir verit mest langskip gert í Noregi annat en Ormrinn langi. Þat var skipat allra handa illmönnum. Þar váru fimmtán skækjusynir í hverju hálfrúmi. Raknarr lagði undir sik Hellulands óbyggðir ok eyddi þar öllum jötnum.

[Raknar had a ship called *Raknarslodi*. It had a hundred rowing spaces, and after the *Long Serpent*, it was the biggest ever built in Norway, manned by every kind of blackguard, with fifteen sons of whores at either hand upon each bench. Raknar conquered the wild regions of Slabland and cleared them completely of giants.]³⁷³

³⁷⁰ JESCH, Judith, *Ships and Men in the Late Viking Age - The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse*, Woodbridge, The Boydell Press, 2001 (2008), p. 128.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 138.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ *Hálfðanar saga Eysteinnssonar* 26 in GUÐNI Jónsson (ed.), *Fornaldar sögur norðurlanda* vol. 4, Reykjavík, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, p. 283; PÁLSSON et EDWARDS (trans.), *op. cit.*, 1985, p. 196.

Como se verifica, o ponto de comparação é precisamente “A Serpente Longa”, navio cujo nome é mencionado sem mais elaboração, denotando-se da parte do autor uma expectativa de que o leitor da saga teria conhecimento prévia sobre essa embarcação.

Na verdade, nas sagas—fontes tardias em relação à era Viking, não esqueçamos—o uso da palavra *dreki* para navios é extremamente amplificado. Aparece muito frequentemente utilizada para designar navios em descrições de frotas e batalhas, inclusive em muitas das *fornaldarsögur* e em *riddarasögur* autóctones. Um dos exemplos mais extremos deste caso é o da “*Saga de Sörli, o Forte*” (*Sörli saga sterka*), em que algum do foco do enredo se centra em torno da luta pela posse de um grande navio nomeado *Skrauti*, o qual é chamado de *dreki* consecutivamente ao longo da obra. Frequentemente, quando se fala da frota de um rei ou de um viking em específico, diz-se que tem “*x navios [skip] e um navio-dragão [dreki]*”, veja-se um exemplo da *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*: “*Hann hafði þrjá tigi langskipa ok dreka einn sjautugan at rímatali.*” [He had thirty longships and a dragon head [navio-dragão] with seventy oars on each side.]³⁷⁴ parecendo, nestes casos, referir-se especificamente a um navio especialmente portentoso de entre a frota—mesmo que esta utilização seja puramente literária e posterior à era Viking.

Que a palavra *dreki* seja unanimemente entendida nos dicionários como significando o inglês “dragon” e, transpondo para o caso da língua portuguesa, “dragão”, não deve causar motivo de surpresa—as palavras partilham, evidentemente, a mesma raiz, na palavra latina *draco*, que a foi buscar ao vocábulo grego *δράκων* (*drakōn*). Partilham também, em linhas gerais, a mesma semântica, embora seja necessário observar o contexto da sua evolução ao longo dos tempos e de língua para língua.

O sentido etimológico associado à visão—e por vezes à função de guardião—que permeia a palavra *drakōn*³⁷⁵ pode ter tido particular ressonância com a grande serpente que está presente nos mitos germânicos. Evans, relativamente ao dragão germânico—não apenas o nórdico, mas também os seus análogos anglo-saxónicos e alemães medievais—diz da etimologia de “dragão”:

³⁷⁴ *Hálfðanar saga Eysteinnssonar* 12 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. 4, 1950, p. 262; PÁLSSON et EDWARDS (trads.), *op. cit.*, 1985, p. 181.

³⁷⁵ Como abordado longamente no capítulo em que falámos do *drakōn* clássico, vide supra.

The conception of the dragon evident in *Beowulf* and its ON [Nórdico Antigo] analogues indicates that the etymological source of “dragon” (NHG [Alto-Alemão Novo] *Drache*, OE [Inglês Antigo] *draca*, ON *dreki*, OHG [Alto-Alemão Antigo] *trache*, etc.) in Gk. *δράκων* is foundationally related to its role in prehistoric Germanic mythology and thus singularly important in the scholarly effort to reconstruct the myth’s underlying form. [...] According to the standard accounts, the root developed to Greek *δράκων*, which is related to *δέρκειν*, *δέρκομαι*, “to see, to watch,” and thus closely associated with that aspect of *draconitas* which is perhaps its characteristically Germanic feature: its propensity for watchful guardianship over hoarded treasure.³⁷⁶

Evans traça assim a possibilidade de uma ligação fundamental entre a passagem do vocábulo latino/grego para as línguas germânicas e uma função simbólica que desempenha nos mitos a criatura que ele passa a designar³⁷⁷. Não se sabendo exactamente quando entra a palavra *draco* nas fileiras lexicais deste ramo linguístico, esta marca presença verificada, como mencionado por Evans, em várias das línguas que derivam do proto-germânico. Sobre a entrada do étimo *drakōn* nas línguas germânicas, Evans afirma:

[...] “dragon” is an extremely interesting example of a word that entered the Germanic language late enough to have escaped the First Consonant shift (known to us as “Grimm’s Law”) but early enough to show the effects of a following -i- (the so-called “I-umlaut”)³⁷⁸

O primeiro fenómeno linguístico mencionado teria acontecido algures no primeiro milénio a.C., e remete para alterações fonéticas em consoantes proto-indo-europeias na língua proto-germânica; o segundo, no entanto, é um fenómeno dos sécs. V/VI d.C., pelo que seria, presumivelmente, antes desse período que a palavra entra no vocabulário germânico. No entanto, as minúcias linguísticas não são o foco central deste trabalho; é-nos útil, apenas, perceber que o vocábulo *dreki* entra na língua nórdica antiga carregado de uma semântica original; e que, a crer na hipótese de Evans, esta se adequa ao conceito de dragão germânico

³⁷⁶ EVANS, *op. cit.*, 2005, pp. 227-228.

³⁷⁷ Sobre esta função mais será discutido abaixo, no capítulo 5.

³⁷⁸ EVANS, *op. cit.*, 2005, p. 227.

a que se une. A forma como *dreki* se relaciona com *ormr* não é absolutamente clara. Observa-se algo semelhante no contexto de *Beowulf*, na Inglaterra anglo-saxónica do séc. VIII, em que as palavras *draca* e *wyrm* se utilizam para designar o dragão da segunda parte do poema. São palavras cognatas, respectivamente, com *dreki* e *ormr*. Sobre como lidar com esta dualidade vocabular em torno do dragão (em *Beowulf*), Joyce Tally Lionarons diz:

It is of course impossible to know just how actively the etymological distinction between the two words was made by the poet or his audience, given that the loan word *draca* entered the Old English vocabulary early enough to have been thoroughly assimilated into the language. [...] even on this elementary semantic level the poet's discourse about his Germanic dragons functions against a background of Latin language and Latin concepts.³⁷⁹

É uma dificuldade que julgamos encontrar eco também nos textos nórdicos³⁸⁰. O processo de escrever sobre dragões em nórdico antigo ocorre num meio conectado com o resto da Europa, e com a transmissão de saber letrado latino e cristão. Os conceitos de dragão, sejam eles “nativos” ou importados da Europa ocidental e do cristianismo, são explorados num ambiente de contacto entre culturas e vocabulários, que ajuda a entender a diversidade de morfologias e simbolismos com que o dragão se nos revela.

Observando o *corpus* de fontes analisado neste estudo—em relação aos episódios que considerámos relevantes e como cabendo dentro do estudo do “dragão”³⁸¹—, verificamos que apenas em quatro textos se utiliza unicamente a palavra *ormr* e palavras compostas suas derivadas³⁸². Este grupo de textos é constituído por uma *fornaldarsögur*, dois *þættir*

³⁷⁹ LIONARONS, *op. cit.*, p. 29.

³⁸⁰ Notamos que, solidarizando-se também com esta dificuldade, Stephen Mitchell utilizou recentemente num estudo o neologismo sueco *drakorm*, com o intuito de abranger a intersecção entre os significados de *ormr* (as serpentes que sejam mais significantes) e *dreki* (sempre usado para criaturas serpentiformes de mitos e lendas) que é procurada para trabalhos como este. Vide MITCHELL, Stephen, “Ormhäxan, Dragons, Partuition and Tradition” in EDHOLM, Klas Wikström af, et al (eds.), *Myth, Materiality, and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, Stockholm, Stockholm University Press, 2019, p. 115.

³⁸¹ Ou seja, quando se referiam nos textos serpentes fora do comum (diferentes de puras serpentes de dimensão natural), destacando-se, por vezes, por desempenharem um papel significativo na narrativa, *e.g.*, enfrentarem o protagonista em batalha, mas principalmente por exibirem dimensões exageradas ou uma morfologia compósita.

³⁸² Como *lyngormr*, “serpente-da-urze” e *yrmlingr*, “pequena-serpente”, usados para falar de serpentes de pequena dimensão.

considerados dentro desse género, e ainda uma *riddarasögur*. Treze dos textos utilizam apenas a palavra *dreki* e derivados³⁸³ para falar de dragões—este grupo é constituído por amostras de todos os subgéneros de saga abordados. No entanto, em onze dos textos considerados vemos utilização de ambas as palavras, em situações diversas: por vezes aplicadas à mesma criatura; outras vezes, aplicadas a criaturas distintas em diferentes episódios de encontro com dragões, na saga em questão. Em casos pontuais, explicitam um entendimento diferenciado dos termos *ormr* e *dreki*. Encontramos, ainda, quatro serpentes-dragões mencionados por nome próprio; e dois casos singulares, em que assistimos a episódios que se enquadram em tipos de narrativas de dragão, mas onde nem o termo *ormr* nem *dreki* são utilizados, escolhendo-se antes palavras genéricas de “monstruosidade” para falar da criatura. Sendo questionável se estamos de facto na presença de dragões, considerou-se serem, pelo menos, dignos de menção.

4.2. A forma do dragão (iconografia e fontes literárias)

O critério para a definição daquilo que é um dragão não pode estar limitado às questões lexicais, pois deparamos com uma diversidade de vocabulário ao nível dos textos—não há uma maneira única de referir um dragão—que não é aplicada exclusivamente a um único tipo de seres. De forma semelhante, a utilização de um vocábulo ou de outro não significa necessariamente a associação a uma fisionomia unívoca ou a um conjunto de características físicas estabelecidas *a priori*. Tenha-se em conta que as particularidades morfológicas dos dragões não são geralmente explicitadas, podendo em vez disso ser depreendidas através da forma como a criatura se comporta: se voa = terá provavelmente asas, mesmo que não sejam mencionadas; se ataca com as suas garras = terá patas; etc. Será no entanto relativamente frutífero e interessante fazer uma passagem pelas formas que os dragões podem assumir nas sagas nórdicas, exercício para o qual nos socorreremos de iconografia representada em objectos arqueológicos.

4.2.1. Serpente rastejante e serpente alada

³⁸³ O mais comum sendo a utilização de *flugdreki*, “dragão-voador”.

É argumentado por alguns autores, como Johnni Langer e Paul Acker, que um conceito inicial do dragão nórdico (e germânico) diria respeito à imagem de uma serpente enorme, sem características que fujam às deste réptil do mundo real, para além do tamanho descomunal; deste conceito puramente serpentilíneo, o dragão do mundo nórdico teria evoluído para uma criatura híbrida, num processo de contaminação por parte das ideias de dragão do ocidente europeu medieval. Johnni Langer resume assim a evolução do dragão germânico:

O dragão-serpente germânico vai conhecer seu período de maior sucesso e proliferação com os escandinavos da Era Viking, retratados em dezenas de pingentes, adereços de cintos, espadas, figuras de proas das embarcações, gravuras em capacetes, esculturas em cadeiras e habitações, pinturas e relevos em estelas funerárias, imagens em runestones e muitos outros suportes materiais [sic]. A forma básica preponderante é a de uma grande serpente, com cabeça, mandíbula e presas de crocodilos [...]. Somente a partir dos séculos X e XI começaram a surgir representações de um par de patas nestes seres [...]. É com a mudança religiosa que percebemos a maior modificação estrutural na forma do dragão germânico. Durante o século XII, retratado especialmente nas portas de igrejas, a besta conservou a sua forma serpentiforme e o par de patas, mas agora representada com asas.³⁸⁴

A visão de uma evolução progressiva da morfologia do dragão é também apoiada por Paul Acker, da passagem de uma serpente “pura” para uma criatura alada híbrida, que este apelida de “dragão românico”, conceito que consideramos perfeitamente adequado com base nas representações pictóricas do dragão verificáveis neste estilo artístico medieval, que prima pela representação de seres híbridos tanto nas suas manifestações escultóricas, como nas iluminuras. Acker aponta que esta evolução do dragão nórdico é verificável tanto nas suas manifestações literárias como nas iconográficas (muitas vezes ligadas às representações do duelo do herói Sigurðr com o dragão Fáfnir)³⁸⁵.

³⁸⁴ LANGER, Johnni, *Orm: O Mito Do Dragão Na Escandinávia Da Era Viking E Cristã, Séculos XI-XIII*, Relatório de estágio Pós-Doutoral em História Medieval pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, USP, 2007, p. 64.

³⁸⁵ ACKER, *op. cit.*, 2013, p. 57.

As mais antigas representações escandinavas de serpentes que alguns estudiosos designam inequivocamente de dragões, por assimilação ao motivo iconográfico de Fáfnir, aparecem, segundo Acker, nas cruzes de pedra da Ilha de Man (que foram ocupadas por nórdicos), datadas de c. 950. Acker aponta a cruz *Jurby 93* (Figura 2) como o exemplo mais claro do dragão enquanto serpente rastejante³⁸⁶. A serpente tem dimensões exageradas quando comparada a uma figura humana que dela se aproxima com o que, na representação do desenho utilizada por Acker, parece ser uma lâmina em riste. Acker aponta este homem como se tratando de Sigurðr, com base no facto de esta imagem parecer espelhar a forma como o herói germânico ataca o dragão Fáfnir, nas versões mais divulgadas da lenda. O dragão não apresenta patas, sendo representado apenas como uma serpente contorcida em forma de “S”. A interpretação das cruzes de pedra da ilha de Man como referentes ao motivo Sigurðr/Fáfnir, embora adoptada por grande parte da academia, não é incontestada, note-se. Renan Birro aponta como muitas das interpretações em torno destes achados arqueológicos sofrem, no seu parecer, de dois problemas:

[...] primeiro, estão assentadas em desenhos produzidos cerca de 130 anos atrás, sem a devida reflexão sobre o *modus operandi* intelectual vigente e os eventuais erros de seus autores. Segundo, graças às dificuldades de produzir um conhecimento histórico sem alicerces na documentação escrita, os dezenovecentistas manx lançaram especulações que ainda alimentam nossa produção intelectual, com bases nacionalistas e excessos interpretativos [...]³⁸⁷

Os desenhos mencionados, principalmente da autoria de Joseph Cumming e de Philip Kermode, são por vezes, segundo Birro, manifestamente estilizados para além da evidência material, procurando ligar a iconografia das cruzes inequivocamente a um fundo escandinavo. Ressalvando que tal pode ter acontecido de forma consciente ou inconsciente, Birro aponta que esta tendência pode ter um fundo de motivação de “orgulho manx” e de afirmação identitária, que contribuiria para enaltecer a ideia de excepcionalidade cultural da Ilha de Man em virtude dos seus antepassados escandinavos e do período de governo

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 58.

³⁸⁷ BIRRO, Renan Marques, “Cumming, Kermode and Manx Nationalism: A Survey of the Scholarship about Sigurðr Fáfnisbani in the Stone Crosses of the Isle of Man” in *Calamus* no. 1, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017, p. 170.

autónomo, por oposição ao contexto novecentista de tensão entre um governo autónomo e governo inglês. Birro adverte então para a necessidade de cautela ao utilizá-los como base de estudo:

Ressalto que minha exposição não pretende jogar por terra quase um século e meio de erudição, mas, dada as estilizações, as diferentes interpretações possíveis (segmento/braço/espada etc.) e a necessidade da associação—ou interpretação exagerada—para incluir cruces como Maughold/Ramsey, creio que reconsiderar as bases explicativas pode recobrar algumas limitações na leitura desses monumentos.³⁸⁸

Tratando-se ou não de Sigurðr que é representado, há outros casos na arte nórdica da Era Viking que permitem tirar análises iconográficas conclusivas, especificamente na arte rúnica em território sueco, onde se pode encontrar uma evolução morfológica do dragão pictórico. Nas pedras rúnicas suecas, as runas são geralmente inscritas em bandas, ou seja, delimitadas por linhas contínuas que estabelecem os limites horizontais superior e inferior dos caracteres. Em algumas pedras, datadas da primeira metade do séc. XI por Anne-Sofie Gräslund, surge a decoração das bandas rúnicas com cabeças e caudas nas suas pontas, tornando-as pictoricamente na forma de um animal—quer se considere um animal abstracto ou uma serpente. Na sua forma mais simples, as serpentes eram traçadas no estilo que Anne-Sofie Gräslund denomina, no seu sistema de classificação, como “vista-de-pássaro”: uma representação da cabeça como vista de cima, com duas pintas de cada lado da banda assinalando os olhos³⁸⁹; no entanto, haveria outro tipo de representações, datáveis estilisticamente para períodos variados, em que as cabeças dos seres são representadas de perfil. A ornamentação zoomórfica é uma característica marcada da arte da Era Viking, e é notada na Escandinávia ainda antes deste período³⁹⁰. Caracteriza-se pela decoração de objectos diversos (joalharia, principalmente, mas também armas e elementos

³⁸⁸ *Ibidem*, pp. 191-192.

³⁸⁹ Gräslund, Anne-Sofie, “Dating the Swedish Viking-Age rune stones on stylistic grounds” in STOCKLUND, Marie et al., *Runes and their Secrets. Studies in runology*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006a, pp. 119-120.

³⁹⁰ “The Scandinavian and Germanic animal style was, as we have seen, formed during the fifth century as a new abstract language of signs. It dominated until early Christianity, both among the Germanic tribes on the continent and among the Scandinavian peoples themselves. From the beginning to the end the animal styles were an inseparable part of the elite’s material identity.” in HEDEAGER, Lotte, *Iron Age Myth and Materiality - An Archaeology of Scandinavia AD 400-1000*, London/New York, Routledge, 2011, p. 61.

arquitectónicos) com animais estilizados, constituídos por cabeças e membros longilíneos, que circundam e rodeiam o objecto ou zona ornamentada, em espirais e nós. Por vezes, a tentativa de identificação destes seres com criaturas é considerada infrutífera, como diz Þórhallur Þráinsson: “The beasts convey a feeling of restlessness and movement, but have no real counterpart in the animal world. [...]”³⁹¹. No entanto, em alguns casos, a utilização de serpentes/dragões no contexto da ornamentação rúnica permite traçar um possível caminho interpretativo para o entendimento da ornamentação zoomórfica. Sobre este assunto, Þórhallur diz:

[...] the function of the zoomorphic ornamentation of the runic monuments is unclear. No information is given in the remains themselves, and nothing on the subject is to be found in the literary sources. However, tales about fantastic animals such as dragons and ferocious serpents are not unknown in the Germanic literary tradition, on the contrary, many stories about venomous beasts that guard treasure are known. [...] The fact that a small number of Swedish runic monuments let a serpent signify the dragon Fafner indicates that there must be a connection between their zoomorphic ornamentation and the fantasy creatures of old legends.³⁹²

A pedra de Ramsund, *Sö 101* (Figura 3), é o exemplo mais paradigmático: apresenta bandas decorativas superiores com cabeça de dragão, de perfil, e uma terceira banda decorativa, inferior, preenchida por runas, que, apesar de não ter cabeça, é também identificável como um dragão, pelo restante contexto iconográfico. Tem sob si uma figura humana que a atravessa com uma espada, apunhalando-a por baixo. Apesar de o dragão se apresentar acéfalo, pode concluir-se que é sua a cabeça decapitada (estilisticamente idêntica às cabeças das bandas superiores) que aparece pendurada na árvore constante da representação central, rodeada pelas várias bandas.

³⁹¹ ÞÓRHALLUR Þráinsson, “Twisted Animals of Heathen Origin” in LIETOFF, Eija (ed.), *Runestones – a colourful memory*, Uppsala, Museum Gustavianum, 1999, p. 31.

³⁹² *Ibidem*, p. 32.

A pedra é, com a maior probabilidade³⁹³, uma representação da matança de Fáfnir (retratado na banda inferior) por Sigurðr (a figura humana que o apunhala). Esta suposição é reforçada pelo facto de todos os motivos iconográficos presentes no centro da pedra poderem ser relacionados com esta parte da lenda dos Volsungos, como aponta Acker³⁹⁴. Ao mesmo registo iconográfico pertencerão as pedras rúnicas de Gök (*Sö* 327) e de Drävle (*U* 1163). Noutros exemplos, menos comprometidos narrativamente e de estilos decorativos mais tardios (estilo de Urnes, nomeadamente), podem encontrar-se exemplos de dragões alados—veja-se a pedra *U* 305, por exemplo, que ilustra uma serpente com asas ou a pedra *U* 887, onde o dragão representado tem tanto patas como asas³⁹⁵.

Algumas das igrejas de madeira norueguesas têm portais onde os dragões marcam presença fundamental³⁹⁶. O mais conhecido exemplo é sem dúvida a igreja de Hylestad, cujo portal esculpido em madeira (não totalmente preservado) mostra vários momentos da história em torno de Sigurðr e Fáfnir. Na cena central de um dos painéis sobreviventes (Figura 4), o dragão enfrenta ameaçadoramente o herói, acossando o escudo deste com a sua língua trifurcada. Exibe uma cabeça larga, claramente demarcada do pescoço por chifres e uma mandíbula barbuda. É visível, também, a sua pata direita, com grandes garras. O painel está quebrado na parte superior e não permite averiguar se o dragão tem asas, embora Acker defenda que é possível ver o resquício de uma das asas dobradas³⁹⁷.

³⁹³ Como ressalva Klaus Düwel a identificação com Fáfnir é praticamente certa, sendo a pedra de Ramsund um dos casos em que para uma representação pictórica temos uma correspondência directa na literatura: “The pictorial narrative is now — and probably was even in the Middle Ages — understandable only when myths and heroic legends (in our case, that of Sigurd acquiring the treasure of the Nibelungs after having killed the dragon) are known and recognized. Although Ramsund is not the illustration of a literary text, the correspondence between picture and text is so obvious that we cannot but note a remarkable precision of knowledge on the part of the engraver, based on *traditio et memoria*.” in DÜWEL, Klaus, “On the Sigurd representations in Great Britain and Scandinavia” in JAZAYERY, Mohammad Ali et al (eds.), *Languages and Cultures - Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Berlim, De Gruyter Mouton, 1988, pp. 133-134.

³⁹⁴ ACKER, *op. cit.*, 2013, p. 59.

³⁹⁵ Imagens das duas pedras *ibidem*, pp. 61-62.

³⁹⁶ As portas das igrejas seriam sítios particularmente adequados onde colocar matadores de dragões: “Because the devil and demons could manifest themselves as dragons and serpents, and because these evil beings were believed to be drawn to church entrances in order to prey on worshippers, the doors were often decorated with images of dragon-killers such as St George and the Archangel Michael in order to ward off evil spirits [...]” in ROWE, Elizabeth Ashman, “Quid Sigvardus cum Christo? Moral Interpretations of Sigurðr Fáfnisbani in Old Norse Literature” in *Viking and Medieval Scandinavia* vol. 2, Brepols, 2006, p. 169.

³⁹⁷ Imagem e comentário *ibidem*, pp. 63-64.

Há muitas outras igrejas de madeira norueguesas onde Sigurðr e Fáfnir podem ser identificados³⁹⁸. Na sua análise dos portais românicos das igrejas de madeira de Telemark, na Noruega, Kristine Ødeby destaca: “Out of the 40 medieval depictions of Sigurd in Norway, 33 are connected to churches and cemeteries.”³⁹⁹ Neste estudo, identifica o portal da igreja de Lundevall (datado para c. 1250–1350) como uma das referidas representações de Sigurðr (com base na presença de um anel na mão de uma figura humana, ligando-o ao anel de Andvari que Sigurðr adquire na lenda dos Volsungos depois de derrotar o dragão), pelo que o dragão correspondente no programa iconográfico seria Fáfnir. No entanto, apesar da data tardia, aqui vemos um dragão que não apresenta características morfológicas complexas, representado como uma serpente sem patas nem asas – convém não esquecer que, lidando com representações tanto iconográficas como literárias ao longo de um período cronológico e de uma extensão geográfica vasta, não pode (nem deve) ser esperado que certo tipo de criatura seja representada de forma uniforme ao longo de todos os exemplos encontrados. São de destacar, também, o portal da igreja norueguesa de Urnes (que dá nome ao estilo iconográfico), onde se vêem duas bestas (identificadas por alguns como leões) rodeadas por serpentes. Esta representação convida comparações com a dinamarquesa pedra de Jelling (*DR 42*), levantada pelo rei Haraldr *blátönn* (“dente-azul”) Gormsson, c. 965, numa face da qual está representado uma besta também enrolada em serpentes. Gräslund menciona como, para além de nos portais, podem encontrar-se dragões como decoração de outros elementos arquitectónicos destas igrejas: “it must be said that such animal heads occur in obvious Christian contexts during the Middle Ages. Firstly, the Norwegian stave churches

³⁹⁸ Jesse Byock justifica a curiosa escolha de utilização da representação de uma lenda secular na fachada destas igrejas (construídas a partir do final do séc. XI) na Noruega, ao invés de um motivo religioso cristão, em torno de dois argumentos: 1) o facto de o simbolismo inerente à morte do dragão por um herói ser transmutável entre as imagéticas mitológicas indígena nórdica e judaico-cristã; 2) o facto de Sigurðr ser considerado, a partir de certas lendas, antepassado mítico da casa real norueguesa, fazia com que a sua representação servisse uma função política, pois seria um símbolo que diferenciava os noruegueses dos seus principais rivais pela soberania durante a Era Viking e nos séculos que se seguiram, *i.e.*, os alemães do Báltico e a Dinamarca—em cujos templos cristãos seria mais comum a representação do Arcanjo Miguel derrotando Satanás, cujo programa iconográfico era semelhante. Assim, a Igreja reinterpreta uma tradição pagã popular, pondo-a ao seu serviço num novo contexto (vide BYOCK, Jesse L., “Sigurðr Fáfnisbani – An Eddic Hero Carved in Norwegian Stave Churches” in PÀROLI, Theresa (ed.), *Poetry in the Scandinavian Middle Ages. The Seventh International Saga Conference*, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1990, pp. 619-628.

³⁹⁹ ØDEBY, Kristine, “Through the Portal: Viking Motifs Incorporated in the Romanesque Style in Telemark, Norway”, Art. 15 in *Papers from the Institute of Archaeology* 23, University College London, 2013, p. 11.

should be mentioned, a fine example with dragons' heads at the roof is the church in Borgund (Roesdahl and Wilson 1992:157, fig.[sic])”⁴⁰⁰

No contexto islandês, a iconografia existente apresenta geralmente apenas a imagem do “dragão românico”, sendo invariavelmente mais tardia que os exemplos acima falados. Uma das peças escultóricas mais notáveis é a porta da igreja de Valþjófsstaðir, de c. 1200, que nos mostra um cavaleiro montado a cavalo enfrentando um dragão com todas as características com que este geralmente aparece nas sagas de cavalaria: asas com penas, patas, e lutando com um leão, que o cavaleiro salva (Figura 5). Trata-se de uma das representações iconográficas mais antigas que se conhecem deste tema, também constante no contexto literário⁴⁰¹. Na mesma porta, numa zona inferior à cena mencionada, encontram-se quatro dragões alados entrelaçados. Na iluminação de manuscritos, é possível encontrar dragões a habitar iniciais ou enquanto parte da *marginalia*, como habitual no estilo decorativo do ocidente medieval. Um exemplo notável (embora os *mss.* islandeses medievais não sejam conhecidos pelo luxo decorativo) encontra-se no próprio *Codex Regius* da *Edda Poética* nos f. 16v, 35r e 43v, junto a passagens que referem Sigurðr⁴⁰²; ou, mais tardiamente, em vários manuscritos do *Jónsbók* (colectânea islandesa de leis) *e.g.*, o *Heynesbók*, AM 147 4to (do final do séc. XV/início do séc. XVII), com uma inicial decorada com um dragão alado no f. 27r (onde o dragão se agarra a uma faixa de pergaminho contendo um provérbio revelador sobre as concepções islandesas do dragão⁴⁰³) e um dragão marginal no f. 53v (uma criatura

⁴⁰⁰ GRÄSLUND, *op. cit.*, 2006b, p. 125.

⁴⁰¹ Presente na literatura nórdica em várias fontes, mais famosamente através da tradução *Ívens saga* do romance *Yvain*, de Chrétien de Troyes. No entanto, se a datação da porta para 1200 for correcta, presume-se que o motivo iconográfico teria entrado na Islândia anteriormente à tradução, dado que esta só se julga ter sido realizada entre 1226 e 1263, na Noruega, e portanto, teria chegado à Islândia numa data posterior à da produção da porta. Para além disso, através de uma análise comparativa dos motivos literários nas várias sagas, Richard Harris defende que a versão representada na porta de Valþjófsstaðir não derivaria da *Ívens saga* mas sim de uma fonte islandesa perdida (de onde derivariam também outros exemplos do motivo literário), que teria uma ligação à versão do motivo “cavaleiro do leão” transmitida no poema alemão *Wolfdietrich* (vide HARRIS, Richard L., “The Lion-Knight Legend in Iceland and the Valþjófsstaðir Door” in *Viator* 1, 1970, pp. 125-145). Cf. com Karoline Kjesrud que afirma que a representação do motivo na porta não está dependente de qualquer narrativa literária (in “A dragon fight in order to save a lion” in JOHANSSON, Karl G. et Else Mundal (eds.), *Riddarasögur - The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia*, Oslo, Novus forlag, 2014, p. 233-235, 243. Mais à frente, no capítulo 5.2., avaliaremos as diversas representações literárias deste motivo

⁴⁰² ACKER, *op. cit.*, 2013, pp. 65-67.

⁴⁰³ Vide *infra*.

que, ao invés de agarrar um pedaço de sabedoria com as patas, como o seu predecessor algumas páginas antes, segura nas garras uma cabra, transportando-a pelos ares)⁴⁰⁴.

Como observado na iconografia, o dragão nórdico mostra então aparecer primeiro como uma serpente rastejante, sendo que um dos seres individualizados mais passivo de identificação directa na arte é Fáfnir, o grande dragão enfrentado por Sigurðr na *Völsunga saga* (como noutras fontes). Pela antiguidade de algumas das representações que lhe podem ser associadas, assim como pela amplitude geográfica e cultural em que esta lenda aparece em fontes literárias, parecemos estar perante um mito ou lenda antigos, e o dragão enfrentado por Sigurðr é provavelmente um dos mais antigos dragões germânicos individuais conhecidos, a par do dragão de *Beowulf*—obra onde, aliás, o combate contra o dragão por parte de um Volsungo também marca presença, embora não se fale de Sigurðr, mas sim de Sigemund, o Wælsing (*i.e.*, o Sigmund nórdico, pai de Sigurðr), como sauróctono⁴⁰⁵.

Também na literatura nórdica o dragão parece aparecer com mais antiguidade como uma serpente “pura” e só posteriormente desenvolve características híbridas. Nos poemas éddicos, para além de Fáfnir no conjunto de poemas lendários, aparecem dois dragões dignos de nota, nos poemas considerados “míticos”: Miðgarðsormr e Níðhöggr⁴⁰⁶.

A Miðgarðsormr (“Serpente de Miðgarðr/do Mundo”, também conhecida por Jörmungandr) é, na mitologia nórdica, o monstro (filho de Loki e de uma gigante) que vive no oceano primordial, a enorme serpente que se enrola em torno do mundo mordendo a própria cauda, traçando o limite do cosmos⁴⁰⁷. Como nos diz John Lindow, dentro dos limites da serpente cabe o mundo dos deuses e dos homens:

⁴⁰⁴ Uma digitalização do manuscrito AM 147 4to, contendo o *Jónsbók* e outros textos legais, pode ser consultada no website Handrit em <https://handrit.is/en/manuscript/view/is/AM04-0147>, a 10/09/2019. Jonathan Evans apontou a profusão de iluminuras retratando dragões nos manuscritos da compilação jurídica *Jónsbók*, do séc. XV e XVI, in “The Heynesbók dragon: An Old Icelandic Maxim in its Legal-Historical Context” in *Journal of English and Germanic Philology* vol. 99 no. 4, University of Illinois Press, 2000, pp. 461-491.

⁴⁰⁵ *Beowulf* vv. 884-897 in MITCHELL, Bruce et Fred C. Robinson (eds.), *Beowulf – An Edition*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, pp. 77-78. Sobre as várias versões da lenda dos Volsungos, vide infra.

⁴⁰⁶ Sobre estas duas serpentes iremos agora falar, não apenas da forma, mas também dos seus papéis nos mitos e da sua significação simbólica. Quanto a Fáfnir, a exploração dos seus significados está reservada para o capítulo 5, focado nas sagas.

⁴⁰⁷ Será um representante de serpente tipo “ouroboros”, que anteriormente abordámos.

The world was a flat disk, with the earth in the center and the sea all around. Thus the serpent is about as far away from the center, where men and gods lived, as Hel might be under the earth in the world of the dead, inaccessible to the living. The fact that he bites his tail means that he forms a complete circle around men and gods.⁴⁰⁸

A Miðgarðsormr possui um valor cosmológico, separando fisicamente o cosmos do caos. No *Völuspá*⁴⁰⁹ 53 é-lhe atribuído o epíteto de “protector de Miðgarðr”⁴¹⁰, paradoxalmente, pois este ser representa fundamentalmente o perigo de desagregação e destruição, como veremos. Será, no sistema mitológico nórdico que nos chega através das fontes islandesas, a representante mais evidente do mitema indo-europeu do *Chaoskampf*, ilustrando o combate de um deus do trovão com um monstro serpentiforme alinhado com o meio aquático, pois aparece frequentemente em oposição ao deus Þórr. No Ragnarök, marcado pela desagregação da ordem do mundo e um aparente retorno ao caos, a fúria e libertação da Serpente de Miðgarðr coincide com a participação dos oceanos na destruição geral⁴¹¹, como nos diz Snorri Sturluson: “*Þá geysisk hafit á löndin fyrir því at þá snýsk Miðgarðsormr í jötunmóð ok sækir upp á landit.*” [“Then the ocean will surge up on to the lands because the Midgard serpent will fly [figurativamente] into a giant rage and make its way ashore.”]⁴¹².

⁴⁰⁸ LINDOW, John, “Midgard Serpent” in *Norse Mythology – A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 230.

⁴⁰⁹ O *Völuspá*, “Profecia da Vidente”, é um dos mais conhecidos poemas da *Edda Poética*, geralmente datado para o final do séc. X, quando a religião pagã se estava a começar a dissipar devido ao Cristianismo. Nele, uma vidente questionada por Óðinn expõe perante os deuses sabedoria mitológica, descrevendo vários episódios míticos, desde a cosmogonia ao fim do mundo, e inventariando vários seres míticos e histórias com eles relacionadas.

⁴¹⁰ “Midgard’s-protector”, *Völuspá* 53 in LARRINGTON, Carolyne (trad.), *The Poetic Edda*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2014 (edição .epub).

⁴¹¹ Habitualmente chamado de “Apocalipse Nórdico”, o Ragnarök (“destino final dos deuses”) é descrito principalmente no *Völuspá*, no poema éddico *Vafþrúðnismál* e na versão prosa na *Snorra Edda*. Apresenta-se uma desagregação total da ordem e um quase regresso ao caos primordial: a libertação da fúria dos gigantes e de vários monstros sobre o mundo; o sol, a lua e as estrelas desaparecem; o mundo é assolado por ventos fortíssimos e tremores de terra, assim como por vagas de fogo e a inundação da terra pelos oceanos. Ocorre a morte tanto da humanidade como de muitos deuses, o que é, aliás, uma característica idiossincrática do *mythos* nórdico. Poderia, no entanto, ter um carácter de renovação cósmica: no final de toda a destruição, o mundo continua, com novas figuras divinas e o regresso da humanidade. As versões do Ragnarök que nos chegam terão sem dúvida algum nível de influência ou até sincretismo com o Cristianismo e a sua versão do fim dos tempos. Para uma problematização destas matérias, vide PIRES, Hélio, *op. cit.*, 2019, pp. 333-339.

⁴¹² SNORRI Sturluson, *Gylfaginning* 51 in FAULKES, Anthony (ed.), *Snorra Edda: Prologue and Gylfaginning*, Exeter, Viking Society for Northern Research/University College London, 2011, p. 50; IDEM (trad.), *Edda*, London, University of Birmingham, Everyman, 2008, p. 53.

Morfologicamente, esta parece ser uma serpente “pura”. A palavra *dreki* nunca lhe é aplicada, apenas *ormr* e *naðr*⁴¹³. Surge com o nome *Miðgarðsormr* apenas na *Snorra Edda*, onde há uma tentativa de ordenar sistematicamente as várias referências poéticas à serpente. Nas fontes anteriores a Snorri, surge com as designações *Jörmungandr* (“grande monstro”) ou até simplesmente *ormr*. Embora as fontes mais detalhadas sobre esta serpente sejam a *Snorra Edda* (na *Gylfaginning* 47-48) e os poemas éddicos (especialmente no *Völuspá* e no *Hymiskviða*), ela seria conhecida anteriormente, pois são transmitidas versões do mito em poemas skáldicos do séc. IX (o *Ragnarsdrápa* de Bragi Boddason) e do séc. X (o *Húsdrápa* 3-6 de Ulfr Uggason; também na poesia de Eystein Valdason, *Pórr* 1-2, e numa estrofe de Gamli gnævaðarskáld, *Pórr*), assim como em representações iconográficas em pedras esculpidas da Era Viking. São três os principais momentos míticos em que o deus do trovão e a serpente do mundo se confrontam: o episódio de Utgarda-Lóki, a expedição pesqueira de Þórr e o Ragnarök. No primeiro, a interação é breve: Þórr é desafiado a levantar do chão um gato cinzento, falhando na tarefa. No final apercebe-se de que foi ludibriado e de que se trata de uma ilusão, pois o gato é na verdade a serpente de Miðgarðr disfarçada (esta é apenas uma da série de tarefas que Þórr é ordenado cumprir sob falsas premissas)⁴¹⁴. Na versão mais divulgada do segundo momento, o da expedição pesqueira, Þórr vai à pesca com o gigante Hymir e apanha na sua linha *Miðgarðsormr* (utilizando, em algumas representações, a cabeça de um boi como isco). O deus levanta então o seu martelo *Mjöllnir* para assestar um golpe no monstro. A partir daqui, surgem duas versões aparentemente contraditórias nas fontes. Numa delas (apresentada no *Hymiskviða*⁴¹⁵, assim como no *Húsdrápa* e pelo poeta Gamli), Þórr atinge efectivamente a serpente (embora no *Húsdrápa* o faça com o punho) e esta afunda-se no mar. Na outra, o gigante Hymir, amedrontado, corta a linha e a serpente escapa (é a que se encontra na *Snorra Edda* e no *Ragnarsdrápa*). O episódio da pesca também parece estar representado em várias pedras pictóricas, embora o desfecho da luta não possa nelas ser

⁴¹³ “Midgard serpent” in SIMEK, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge, D.S. Brewer, 2007, p. 215.

⁴¹⁴ SNORRI Sturluson, *Gylfaginning* 47-48 in FAULKES, *op. cit.*, 2008, pp. 43-46.

⁴¹⁵ No *Hymiskviða* 22, aliás, Þórr é chamado de “orms einbani” [“serpent’s sole slayer”] in NECKEL, Gustav et Hans Kuhn (eds.), *Edda. Die Lieder Des Codex Regius Nebst Verwandten Denkmälern*, Heidelberg, Carl Winter/Universitätsverlag, 1962, p. 92; Larrington (trad.), *op. cit.*, 2014 (edição .epub). Dado o poema estar fragmentado, apesar de ser certo que Þórr atinge a serpente, não o é se esta encontra o seu fim imediatamente ao ser golpeada, ou se, como parece interpretar Larrington, o epíteto de “serpent’s sole slayer” expressa uma prolepse, referindo o Ragnarök onde, segundo a versão de Snorri, a serpente morreria.

interpretado⁴¹⁶. Várias justificações podem ser apresentadas para a aparente discrepância, podendo até tentar compatibilizar-se as duas versões com base na ideia de, dado o carácter particularmente alusivo, estarmos perante representações fragmentadas e descontínuas da mesma versão⁴¹⁷. No entanto, não parece o mais provável. Para além de ser necessário manter em mente "a natureza descentralizada e sem ortodoxia do politeísmo antigo, que dava azo a uma mitologia variada"⁴¹⁸, a reflexão sobre a sobrevivência ou morte da serpente deve ser contextualizada através do outro episódio em que Jörmungandr surge nos textos mitológicos: o Ragnarök. No "fim dos tempos" nórdico, Þórr e a Miðgarðsormr confrontam-se de novo e causam o seu fim mútuo. Segundo Snorri, Þórr mata a serpente com o seu martelo, mas sucumbe ao bafo venenoso desta. Ora, narrativamente, seria necessário que, no episódio da pesca, a Serpente do Mundo tivesse escapado com vida, para que pudesse defrontar o filho de Óðinn no confronto final. O confronto apocalíptico de uma divindade com uma serpente gigantesca possui paralelos óbvios com o livro final do Novo Testamento, e a versão do episódio em que a morte da serpente é deslocada para o Ragnarök poderia então, como salienta Turville-Petre, trair influência cristã:

[...] we may suppose that in the original myth, Thór had conquered his enemy. Gods and heroes who did battle with such monsters generally overcame them, as did Indra, Marduk, Sigurð, Finn. Dualistic conceptions, creeping into Norse heathendom from Christian and near-eastern eschatology, perhaps demanded that the symbol of evil should survive until the Ragnarök.⁴¹⁹

Rudolf Simek destaca também a possibilidade de se traçar uma relação entre a Serpente do Mundo e o Leviatan⁴²⁰. Nunca será possível apontar indubitavelmente até que ponto ou de

⁴¹⁶ Algumas pedras pictóricas em que se identifica este motivo iconográfico são a Ardre VIII (séc. VIII) e a pedra de Altuna (início do séc. XI) ambas suecas, a de Hørdum, de c. sécs. VIII-XI (Dinamarca), e a cruz de Gosforth, do séc. X (Reino Unido).

⁴¹⁷ PIRES, *op. cit.*, 2019, pp. 141-142.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ TURVILLE-PETRE, E.O.G., *Myth and Religion of the North – The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport, Greenwood Press, 1975, p. 76. Cf. "We must assume that Snorri incorporated a myth that expressed the conception of a static cosmos and reversible time into the eschatological world view which he found in Völuspá and other Eddic poems." in SØRENSEN, Preben Meulengracht, "Þórr's Fishing Expedition" in ACKER, Paul et LARRINGTON, Carolyne (eds.), *The Poetic Edda - Essays on Old Norse Mythology*, New York, Routledge, 2016 (edição .epub).

⁴²⁰ "The struggle of a god with a monster is undoubtedly an ancient mythical motive in the Indo-European peoples [...], but it is nonetheless arguable whether indeed the myth of Thor and the Midgard serpent is a purely

que forma a discrepância entre as fontes acima mencionadas foi motivada por uma influência cristã, mas esta terá existido em alguma medida, com grande probabilidade⁴²¹.

Níðhöggr, a outra grande serpente mitológica, é o dragão que reside debaixo das raízes de Yggdrasill, a Árvore do Mundo, elemento axial da cosmologia nórdica. Habitante do mundo subterrâneo, tanto em Snorri como na *Edda Poética*, aparece como um ser fundamentalmente ctónico e corrosivo, pois rói constantemente as raízes do freixo cosmológico, juntando-se ao veado que mastiga a copa de Yggdrasill e ao apodrecimento da sua casca nos lados. Como diz Larrington, estas criaturas simbolizam a acção da passagem do tempo, erodindo a árvore⁴²². Lotte Hedeager considera Níðhöggr também um símbolo do caos, por trazer à mente o fim do mundo estruturado como é conhecido⁴²³. Não nos é dito nas fontes se os tremores de Yggdrasill durante o Ragnarök indiciam um especial sucesso da sua parte. Níðhöggr habita no submundo, rodeado de muitas outras serpentes menores—segundo Snorri, mais do que alguém conseguiria enumerar⁴²⁴. Hilda Ellis Davidson afirma que a visão da morte que encontramos na mundividência germânica e nórdica está intimamente associada às serpentes e aos dragões⁴²⁵. Níðhöggr parece ter um especial destaque neste panorama, pois a profetisa do *Voluspá* conta-nos uma das suas ocupações: "*þar saug Níðhöggr nái*

Germanic myth or whether it has been influenced by the Old Testament dragon Leviathan which was baited by using Behemoth, and which has been seen by the Church Father as the personification of the devil who was baited by God through Christ and then destroyed. [...] Whatever the genesis of this myth was, there can be no doubt that during the conversion to Christianity the myth of Thor and the Midgard serpent and the concept of Christ's victory over the Leviathan influenced each other [...] in "Thor and the Midgard serpent" in SIMEK, *op. cit.*, p. 324.

⁴²¹ Hélio Pires destaca como, apesar de se poder entender a disparidade como um movimento de assemelhação ao *mythos* cristão, a influência do confronto com a nova religião poderia ter-se sentido de forma inversa, fazendo recuar a morte de Jörmungandr. Aponta, entre outras, "a [hipótese] de que as versões onde Thor parece matar a serpente são tardias, fruto do confronto crescente com o cristianismo e, desse modo, uma glorificação do deus do trovão em resposta à pregação das acções de Cristo. Isto é, ainda uma mutação da mitologia por influência cristã, mas com vista a afirmar superioridade sobre a nova religião, negando que Thor morra no Ragnarok por já ter derrotado a sua adversária." in PIRES, *op. cit.*, 2019, pp. 142-143.

⁴²² LARRINGTON, Carolyne, *The Norse Myths – A Guide to the Gods and Heroes*, London, Thames & Hudson, 2017, pp. 65-66.

⁴²³ HEDEAGER, *op. cit.*, p. 116.

⁴²⁴ *Gylfaginning* 16 in FAULKES, *op. cit.*, 2008, p. 19.

⁴²⁵ Quanto ao submundo nórdico, Ellis Davidson diz: "[...] there is a series of glimpses of the grave as the dark dwelling of corpses and serpents, a place of horror and bitter cold and stench and rotting treasures, preserved for us in the Edda poems and in Saxo. Sometimes these pictures are linked with the idea of punishment for sin, but they are sufficiently powerful in their own right to be accepted as something more than a reflection of Christian teaching about hell." in ELLIS DAVIDSON, H.R., *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth, Penguin Books, 1990, p. 162.

framgengna""[there Nidhogg sucks the corpses of the dead]"⁴²⁶. É referido novamente na última estrofe do *Völuspá*, após os eventos do Ragnarök, notavelmente descrito como possuindo asas e chamado tanto de *dreki* como de *naðr*:

[...] *Þar kœmr inn dimmi dreki fliúgandi*
naðr fránn, neðan frá Niðafiqlom;
berr sér í fiððrom—flýgr vøll yfir—
Níðhoggr, nái [...]

[There comes the shadow-dark dragon flying,
the gleaming serpent, up from Dark-of-Moon Hills;
He flies over the plain, in his pinions
he carries corpses; [...]] (*Völuspá* 62)⁴²⁷

Como já mencionado acima⁴²⁸, seria possível que esta estrofe seja uma inserção posterior ao resto do poema, de influência cristã, o que faz com que possa ser posta em causa tanto a utilização de *dreki*, como a presença de um dragão voador nas versões “originais” da *Völuspá*, assim como a sua presença na mitologia nórdica pré-cristã—originalmente, Níðhögggr poderia ter sido um dragão rastejante, tal como sugerido nas suas restantes menções éddicas. Não é claro o posicionamento da sua aparição final no poema em relação ao tempo da acção, pois esta aparição ominosa tanto poderá implicar o surgimento do dragão após o Ragnarök (uma lembrança de que o novo mundo, apesar de renovado, não estará livre da presença de monstros), como poderia referir-se ao tempo presente de declamação por parte da profetisa, que encerraria o seu discurso com o pronunciamento dramático do avistamento de Níðhögggr, sinalizando quiçá o início do Ragnarök—um final particularmente eficaz para

⁴²⁶ *Völuspá* 39 in NECKEL et KUHN (ed.), *op. cit.*, p. 9.; LARRINGTON (trad.), *op. cit.*, 2014 (edição .epub).

⁴²⁷ *Völuspá* 66 in NECKEL et Kuhn, *op. cit.*, p. 15 (negrito meu); *Völuspá* 62 in LARRINGTON, *op. cit.*, 2014 (edição .epub). Note-se que as edições discordam em relação à numeração das estrofes do *Völuspá*, embora os versos citados sejam os mesmos.

⁴²⁸ Vide supra.

a declamação se considerarmos as possibilidades performativas e dramáticas da poesia éddica⁴²⁹.

Destas serpentes ou dragões mitológicos surge uma ligação da figura do dragão ao caos (combatido) e à morte. Mais tarde veremos que, de alguma forma, estas se perpetuam nas associações simbólicas dos conceitos de *draconitas* das sagas, textos mais tardios.

Excluindo a excursão do final do poema *Völuspá* pelo mundo das serpentes aladas, na restante *Edda Poética*, o dragão aparece geralmente como uma serpente pura. Fáfnir, o dragão lendário que Sigurðr derrota, é sempre assim mencionado nos poemas éddicos. Na introdução em prosa que antecede o poema *Fafnismál* ("Ditos de Fáfnir"), veja-se a descrição do confronto Sigurðr/Fáfnir:

Sigurðr oc Reginn fóro up a Gnitaeiði oc hitto þar slóð Fafnis, þá er hann screið til vatz. Þar gorði Siguror grøf micla á veginom, oc gecc Sigurðr þar í. Enn er Fáfnir screið af gullino, blés hann eitri, oc hraut þat fyr ofan hofuð Sigurði. Enn er Fáfnir screið yfir grøfna, þá lagði Sigurðr hann með sverði til hiarta. Fáfnir hristi sic oc barði hofði oc sporði. Sigurðr hlióp ór grøfinni, oc sá þá hvarr annan.

[Sigurðr and Reginn went up onto Gnita-heath and there found Fáfnir's track, where he slithered (*screið*) to the water. Sigurðr dug a big pit there in the path and went into it. And when Fáfnir slithered away from the gold, he breathed forth venom, and it fell down onto Sigurðr's head. And when Fáfnir slithered over the pit, Sigurðr stabbed him in the heart with his sword. Fáfnir shook himself and lashed about with his head and tail.]⁴³⁰

O *Fafnismál* é apresentado na versão presente no *Codex Regius*, que data do final do séc. XIII, embora se possa especular sobre uma origem mais antiga para estes poemas. Deve ser tomada atenção à forma verbal utilizada para denotar o movimento de Fáfnir (*screið*).

⁴²⁹ Larrington expressa esta ambiguidade interpretativa na sua introdução ao *Völuspá* (LARRINGTON, *op. cit.*, 2014, infra "The Seeress's Prophecy"). John Lindow destaca também a possibilidade de estes versos se alinharem com uma performance oral do poema ("Níðhögg" in LINDOW, *op. cit.*, p. 239).

⁴³⁰ *Fafnismál* in NECKEL et KUHN (ed.), *op. cit.*, p. 180; ACKER (trad.), *op. cit.*, 2013, p. 54.

Embora o verbo *skriða* tenha sido por vezes traduzido em inglês por *crawled*⁴³¹, “rastejar”, um termo ambíguo, Paul Acker argumenta que neste excerto deve ser entendido como *slithered*, “deslizar”, para a água por parte de Fáfnir, interpretando-o assim como um dragão sem patas (tal como é representado nas fontes arqueológicas mais antigas)⁴³². Argumenta que isto é reforçado pela maneira encontrada por Sigurðr para o matar: cavando um buraco no chão, o que seria a única maneira de espetar o dragão por baixo com a sua arma, uma necessidade que explicaremos brevemente.

Embora seja igualmente pouco explicado no *Skáldskaparmál* de Snorri Sturlusson (quando este refere o episódio na sua secção relativa a Fáfnir), este método para a matança do dragão é explanado pelo autor de outro conjunto de relatos sobre o combate herói/dragão, que contém dados importantes sobre a morfologia do dragão. Falamos da obra dinamarquesa *Gesta Danorum* (“*Feitos dos Dinamarqueses*”), de Saxo Grammaticus, um texto prosímetro em latim, do séc. XII/XIII⁴³³. Nesta obra, quase todos os vários episódios com dragões contêm um mesmo detalhe relativo à morfologia da serpente. Veja-se como a personagem Frothi é assim aconselhada a lidar com um dragão (no latim usa-se o termo *anguis*, serpente, mas todo o contexto narrativo é típico de um dragão):

*Tela licet temnat uis squamea, uentre sub imo / Esse locum scito, quo ferrum mergere
phas est: / Hunc mucrone petens medium rimaberis anguem.*

⁴³¹ Veja-se a primeira tradução de Carolyne Larrington do *Fáfnismál*, por exemplo. LARRINGTON, *op. cit.*, 2008, p. 157. Na revisão da sua tradução publicada em 2014, Larrington alterou “crawled” para “slithered”, aproximando-se da tradução de Acker, acima citada.

⁴³² Entendendo a vontade de Acker de diferenciar o vocabulário e concordando que *slither* (“deslizar”) é menos ambíguo, consideramos, no entanto, que a expressão “rastejar”, embora ambígua, é também apropriada para designar os movimentos de uma serpente. A serpente medieval ocidental era entendida por Isidoro como rastejando, dotada do adjetivo “réptil”, latino *reptile*, que Isidoro usa como categoria de animais que rasteja, embora no caso da serpente não o fizesse com patas. Em *Etymologiae* 4.2: [...] those animals that support themselves on four feet, like the lizard and the newt, are not snakes, but are called reptiles (*reptile*). Snakes are also reptiles, because they crawl (*repere*) on their stomach and breast.” in BARNEY et al., *op. cit.*, p. 255.

⁴³³ Pelas palavras do autor, sabemos que escreveu a obra por convite do bispo Absalon (c. 1128-1201), dedicando-o ao rei Valdimar II (reinado entre 1202-1241) e ao arcebispo Anders (arcebispado entre 1201-1223), tendo completado a sua obra provavelmente após 1216. Vide CHRISTIANSEN, Eric, “Saxo Grammaticus” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 567.

[Its tough scales scoff at man's weapons, but know there's a place / far beneath its belly to plunge in your blade; / seek this with your sword point and probe its snaky guts.]⁴³⁴

O conselho prova-se eficaz, pois após tentar várias formas de ataque contra o dragão, é a técnica de o apunhalar na barriga mole que se prova eficaz para Frothi. O dragão tem de ser atacado por baixo, então, pois em todos os sítios que não o seu ventre, a dureza das escamas repele qualquer golpe. Note-se que também este dragão, tal como Fáfnir, guarda um tesouro, e se encontrava em deslocações da sua caverna para o sítio onde apaziguava a sua sede quando é emboscado pelo herói. Parece tratar-se de um paralelo textual, com o mesmo tipo de criatura e mesma forma de lidar com ela. Igualmente assim se chacina o dragão noutras instâncias da *Gesta Danorum*: quando Fridleuus/Frithlef é instruído num sonho sobre como atacar um dragão que guarda um tesouro, e põe o novo conhecimento em prática:

Fridleuus inuicta bellue suprema considerans ima gladio tentat perfossaque inguinis parte saniem palpitantis elicuit. Qua extincta pecuniam hypogeo erutam nauigiis deportandam curauit.*

[Frithlef concluded that the upper parts of the beast were impregnable and tested its belly with his sword; he pierced a section of its groin and spilt out the gore as the creature lay in convulsions. When it had expired, he had the hoard dug from the vault and carried away on his ships.]⁴³⁵

Outrossim acontece quando na *Gesta* se fala da provação de Haraldr *harðráði* nas masmorras do imperador de Constantinopla, contra o dragão antropófago:

Cumque allapsus draco in obiectam perquam auide predam irrueret, dorsum eius ueloci saltu conscendens cultellum* tonsorium, quem secum forte tectum* attulerat, umbilico, qui solus ferro patebat, immersit. Sectionem enim rigidissimis squamis obsitus serpens cetera corporis parte spernebat.*

⁴³⁴ *Gesta Danorum* 2.1.2 in FRIIS-JENSEN, Karsten (ed.) et FISHER, Peter (trad.), *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum – The History of the Danes*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 2015, pp. 78-79.

⁴³⁵ *Gesta Danorum* 6.4.10, *ibidem*, p. 374-375.

[As soon as the dragon had slithered in, it rushed with immense voracity on the prey before it, but Harald took a flying leap and landed on its back; next he plunged a barber's razor, which he had chanced to have concealed on his person, into the reptile's navel, the only part penetrable by the steel. Because it was plated with iron-hard scales, every other part of the serpent's body repelled all stab wounds.]⁴³⁶

Esta forma de matar dragões poderá ter constituído a que era mais corrente na mentalidade germânica e nórdica⁴³⁷, até certo ponto de viragem. No material literário elaborado a partir da 2ª metade do séc. XIII, aparenta perder popularidade, passando-se a matar dragões golpeando-os frequentemente noutra sítio. Observe-se a versão da lenda dos Volsungos presente na *Völsunga saga* (2ª metade do séc, XIII, c. 1260-70), onde Fáfnir parece em muito ser semelhante à sua representação no *Fáfnismál*, excepto pela adição de um pequeno detalhe. Veja-se o seu confronto com Sigurðr:

*Ok er ormrinn skreið til vatns, varð mikill landskjálfti, svá at öll jörð skalf í nánd. Hann fnýsti eitri alla leið fyrir sik fram, ok eigi hræddisk Sigurðr né óttask við þann gny. Ok er ormrinn skreið yfir gröfina, þá leggur Sigurðr sverðinu **undir bæxlit vinstra**, svá at við hjóltum nam. Þá hleypr Sigurðr upp ór gröfinni ok kippir at sér sverðinu ok hefir allar hendr blóðgar upp til axlar. Ok er inn mikli ormr kenndi sins banasárs, þá laust hann höfðinu ok spordinum svá at allt brast í sundr er fyrir varð.*

[And when the dragon crawled to the water, the earth tremors were so violent that all the land round about shook. He breathed out poison all over the path ahead, but Sigurd was neither frightened nor dismayed by the noise. And when the dragon crawled across the pit, Sigurd thrust in the sword **under the left shoulder**, and it sunk in up to the hilt. Then Sigurd leapt out of the pit, wrenching back the sword, and getting his arms bloody right up to the shoulders. And when the huge dragon felt its death wound, it lashed with its tail and head, shattering everything that got in its way.]⁴³⁸

⁴³⁶ *Gesta Danorum* 11.3.1 in FRIIS-JENSEN et FISHER, Peter, *op. cit.* vol. 2, pp. 790-791.

⁴³⁷ A impenetrabilidade do dragão relembra a do Leviatan em Job, vide supra.

⁴³⁸ *Völsunga saga* 18 in FINCH, *op. cit.* 1965, pp. 29-32 [negrito da minha autoria].

O acrescento do detalhe “*undir bæxlit*”, “debaixo do ombro”, dá-nos, presumivelmente, a indicação de que o dragão teria membros, sejam asas ou patas, a resposta face à legítima interrogação que Acker expõe: “Where is the shoulder on a snake?”. Em muitas das *fornaldarsögur* e *riddarasögur*, este passa a ser o local da anatomia dracónica mais indicado para matar a criatura. Na *Hrólfs saga kraka* —onde o dragão não é nomeado como tal, utilizando-se a palavra genérica *dýr*, “besta”—, um dos indicadores de que se está perante um dragão poderá ser precisamente o facto de a criatura ser morta desta forma, que é relativamente exclusiva das narrativas de dracomaquia:

Pat hæfir honum, at sverðit er fast í umgerðinni, ok nú fær hann brugðit umgerðinni, svá at sverðit gengr ór slíðrunum, ok leggr þegar undir bægi dýrsins ok svá fast, at stóð í hjartanu, ok datt þá dýrit til jarðar dautt niðr.

[Bodvar urges his sword strongly now, and then it stirs in the sheath, and now he manages to draw it so that the sword comes out of its sheath, and he thrusts it straight under the beast’s shoulder, so hard it stuck in the heart, and the beast dropped down dead on the ground.]⁴³⁹

Matar o dragão espetando a arma debaixo do seu ombro não se torna a única forma de o fazer: há também ocasiões em que se ataca o dragão através da sua boca aberta (*Yngvars saga víðförla*, por exemplo, onde Sveinn, filho de Yngvarr, dispara uma flecha consagrada através da boca do dragão, que se crava no seu coração) e outras em que se usam meios mágicos para o superar (como na *Sigrarðs saga frækna*, onde numa batalha com um dragão que tenta abordar a sua jangada, o herói utiliza um pó mágico que lhe tinha sido dado por uma velha feiticeira para que o dragão adormeça e caia no fundo do lago).

As duas fontes acima referidas em que o mesmo dragão marca presença—*Fáfnismál* e *Völsunga saga*—traduzem ideias diferentes da criatura. Apesar de ambas serem de registo do séc. XIII, pode-se especular que *Fáfnismál*, presente no *Codex Riegus*, contenha uma forma mais antiga—afinal, o poema é citado como antigo no *Skáldskaparmál* da *Snorra*

⁴³⁹ *Hrólfs saga kraka* 35 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. 1, 1950, p. 67; TUNSTALL, Peter (trad.), “The Saga of Hrolf Kraki and his Champions” in *The Complete Fornaldarsögur Norðurlanda - Legendary Sagas of the Northland in English Translation* [online], 2005b.

Edda, que terá sido composta entre 1220 e 1241, ano da morte de Snorri; e faz parte de material lendário compilado junto com conhecimento mitológico, tendo paralelos noutras fontes germânicas dispersas (anglo-saxónicas, alemãs e, inclusive, representações arqueológicas do mito anteriores ao séc. XIII).

A tradição literária dos dragões em nórdico antigo não se resume a Fáfnir na lenda dos Volsungos. Encontramos também dragões com forma de serpentes noutros textos. Um exemplo claro é a grande serpente da *Ragnars saga loðbrókar*, onde uma pequena serpente é oferecida pelo *jarl* Herrauðr à sua filha Þóra, que a guarda numa caixa. No entanto, ela vai crescendo de tamanho até extravasar as dimensões dos locais que habita (primeiro a caixa, depois o quarto), causando problemas para o reino:

[...] hann lét færa henni lítinn lyngorm einnhvern dag, ákafliga fagran, ok þessi ormr þótti henni góðr ok lét hann í sitt eski ok bar undir hann gull. Skamma stund var hann þar, áðr hann óx mikít ok svá gullit undir honum. Þar kemr, at eigi hefír hann rúm í eskinu, ok liggr nú í hring um eskit utan. Ok þar kemr of síðir, at eigi hefír hann rúm í skemmunni, ok gullit vex undir honum jafnt sem ormrinn sjálf. Nú liggr hann utan um skemmuna, svá at saman tók höfuð ok sporðr, ok illr gerist hann viðreignar, ok þorir engi maðr at koma til skemmunnar fyrir þessum ormi nema sá einn, er honum færir fæðslu, ok oxa þarf hann í mál.

[[...] he had a little heather-snake brought to her one day, impressively beautiful. This snake pleased her, and she kept it in her little box and placed a piece of gold under it. It had only been there a short while before it had grown greatly, and so had the gold underneath it. Then the day came when it had no room inside the box, and it lay in a ring around the box. And it happened later that it had no room in the bower – and the gold grew underneath it just as much as the serpent itself. Now it lay outside, around the bower, so that it put its head and tail together, and it became hard to deal with. No one dared to come to the bower because of this serpent, except for the person who brought its food – and it required an ox for every meal.]⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ *Ragnars saga loðbrókar* 2 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. 1, 1950, p. 226; WAGGONER, Ben (trad.), *The Sagas of Ragnar Lodbrok*, New Haven, Troth Publications, 2009, p. 5.

Todo o comportamento do monstro parece ser serpentino, destacando-se como monstruoso pelo exagero dimensional. Este é habilmente destacado pela forma como o dragão, crescendo desmesuradamente, é tão grande que acaba por abarcar o seu limitado universo dentro dos limites do seu próprio corpo, rodeando a torre inteira por fora e juntando a sua cabeça à sua cauda e lembrando a própria Serpente de Miðgarðr, que, com a mesma pose, rodeia o mundo dos homens na cosmologia nórdica.

Exemplos de dragões voadores são também numerosos nas sagas, marcando presença em grande parte das *fornaldarsögur* e nas *riddarasögur*, traduzidas e autóctones; e ainda em quase todos os episódios com dragões das *íslendingasögur* (*Njáls saga*, *Bjarnar saga hítðalakappa* e *Gull-Póris saga*). Para as *fornaldarsögur* veja-se, por exemplo, um dos dragões que surge na *Hálfðanar saga Eysteinsonar* (meados do séc, XV), resultado da transformação de um rei enfurecido em batalha:

Skúli hjó í móti ok af konungi eyrat ok vangafilluna svá at berir skinu við jaxlarnir. Þá varð Hárekr at flugdreka ok sló Skúla með sporðinum, svá at hann lá í óviti. Þá kom at sá kappi, er Grubs hét, ok hjó fót undan drekanum, en drekin krækir annarri klónni til Grubs ok reif hann á hol á náranum. Þá kom at Hálfðan ok hjó til drekans á hálsinn, ok var þat hans bani.

[Skuli hit back, slicing off one of the kings' ears and all the flesh on one check, leaving his back teeth bare. Then Harek turned into a winged dragon and swing his tail at Skuli, laying him out completely. Up came a fighting man called Grubs and hacked off one of the dragon's legs, but the dragon hooked his remaining talons into Grubs's belly and ripped him open just above the loins. By then, Halfdan was back in action, and he struck at the dragon's neck, and so the creature died.]⁴⁴¹

Este é um exemplo representativo de vários textos que envolvem dragões-voadores. Como vemos, os termos utilizados para falar do dragão são *flugdreki* (“dragão-voador”) e *dreki* (“dragão”). No caso, o que nos dá a indicação de se tratar de um dragão voador é o

⁴⁴¹ *Hálfðanar saga Eysteinsonar* 20 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. IV, 1950, p. 277; PÁLSSON et EDWARDS (trad.), *op. cit.*, 1985, p. 192.

prefixo “*flug-*” que forma com *dreki* uma forma composta, não sendo particularmente descritivo da forma como o dragão voa. Assim é em grande parte dos exemplos que registamos nas sagas lendárias e nas sagas de cavalaria, embora por vezes a descrição seja mais elaborada—tomemos o exemplo da *Konráds saga*:

Hann gat að líta, að þar var dreki ógurlegur og svo mikill, að hann þóttist ekki kykvindi þess háttar því lík séð hafa eða sögur frá heyrt. Hann sá það, að drekinn hafði undir sér dýr hið óarga. Hann þóttist það helzt ætla, að hann hefði flogið þangað með dýrið, því að hann hafði hremmsurnar í bógum dýrsins, en hala sínum vafið um það mitt, og vildi fljúga með það eða draga upp í fjallið. En í skriðu þeirri var mjög vidbrekkt. Og þá er drekinn herði að fljúga með dýrið, þá skreið á allítt. En er dýrið spyrndi við, þá skreið á hæl. Og stóð þá í stað, er hann kom að.

[He espied a dragon there, awesome and so huge that he thought he had not seen or heard of such creatures. He saw that the dragon had in its power a lion. He thought it best to suppose that the dragon had dashed there with the animal, since it had its paws on the animal’s shoulders and coiled its tail around its middle and wanted to fly with it or drag it up to the mountain. And this avalanche spot was very steep. And when the dragon strained to fly with the animal, it crawled forward very slightly. And as the animal pushed with its feet, the dragon gave ground, and stopped at its original place.]⁴⁴²

No entanto, também encontramos dragões que voam e podem ser designados como “serpente” (embora nunca exclusivamente). Veja-se o exemplo da *riddarasaga* autóctone *Saga af Tristram ok Ísodd*: “*En í þat mund er ormrinn ætlar at fljúga út af hellinum, þá leggir Tristram spjótinu undir bægslið, svá at í hjartanu nam staðar.*” [And at that moment when the reptile was about to fly out from the rock, Tristram thrust his spear under its shoulder so that it transfixed its heart.]⁴⁴³. No capítulo de onde este excerto foi retirado, o dragão é

⁴⁴² *Konráds saga* 8 in BJARNI (ed.), *op. cit.* vol. 3, pp. 310-311; ZITZELSBERGER, Otto (trad.), “Konráðs saga keisarasonar” in *Seminar for Germanic Philology Yearbook*, 1980, p. 52.

⁴⁴³ *Saga af Tristram ok Ísodd* 10 in JORGENSEN, Peter (ed.) et HILL, Joyce M. (trad.), “Saga af Tristram ok Ísodd” in KALINKE, Marianne E. (ed.), *Norse Romance I – The Tristram Legend*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 272-273.

chamado de *ormr* e *dreki*, sem haver uma ligação especial da palavra “*dreki*” aos momentos de voo, como acontece noutros textos. Vejamos o dragão que ataca o rei Hernið no meio da floresta, na *Þiðreks saga af Bern* (uma obra compilada a partir de fontes alemãs na corte norueguesa do séc. XIII), mais bem-sucedido no seu voo que os dois dragões anteriormente mostrados:

Ok nú er hann út riðinn af mikilli hræsni, þá kemr í mót honnm [sic] einhverr hans dólgr, sá er nú kennir honum mikinn storm, en þat er einn ormr. Sá er digr ok langr. Hann hefir mikit gin ok sterkliga fætr. Hernið konungr ríðr at drekanum meir afkappi ok metnaði en af vitrleik, fyrir því at þessi dreki er svá styrkr, at þegar þeir koma saman, tekr drekinn hann með sínum klóm ok flýgr með hann í einn djúpan dal, ok þar er eitt berg ok einn hellir mikill. Ok þar á þessi dreki þrjá unga. Hann kastar konungi dauðum fyrir þá. Þeir eta hans hold, en drekinn rótar í brott öllum hans vápnum ór sínu bæli.

[Cuando hubo salido cabalgando con mucha arrogancia, se dirige hacia él un enemigo que lo reta a un tremendo combate; se trata de una sierpe. Es gruesa y larga. Tiene una gran boca y fuertes patas. El rey Hernið cabalga hacia el dragón com más arrojo y orgullo que sabiduría, pues este dragón era tan fuerte que, cuando se enfrentan, el dragón lo coge con sus garras y sale volando con él hacia un profundo valle donde hay una montaña y una gran cueva. Allí tiene este dragón tres crías a las que arroja el rey muerto. Ellas se comen su carne mientras que el dragón arroja todas sus armas lejos de su guarida.]⁴⁴⁴

Hernið prova não ser um adversário à altura desta serpente voadora. Como vemos, o dragão é primeiro nomeado como “uma serpente”, *einn ormr*, e apenas depois como um “dragão”, *dreki*, apesar de *ormr* não ser a palavra que mais imediatamente se liga à característica aérea, contendo em si a ambiguidade de poder designar uma serpente genérica. Embora se possa de aqui depreender que, até certo ponto, as duas palavras são intercambiáveis, noutras duas sagas vemos os dois sentidos discriminados—dragão rastejante vs. dragão alado—num

⁴⁴⁴ *Þiðreks saga af Bern* 417, “Þiðrekr nær ríki sínu” in GUÐNI Jónsson (ed.), *Þiðreks saga af Bern* vols. 1-2, Reykjavík, Íslendingasagnaútgáfan, 1954 (consultado *online*); GONZÁLEZ CAMPO, Mariano (trad.), *Saga de Teodorico de Verona*, Madrid, La Esfera de Los Libros, 2010, pp. 524-525.

contraste com a terminologia das criaturas. Na *Ectors saga ok kappa hans* (texto mais tardio, do final do séc. XIV ou início do séc. XV), há três seres que poderíamos designar de dragão. A primeira e a última destas criaturas que aparecem no texto são chamadas de *ormr*, seres rastejantes e venenosos, que guardam um tesouro; a intermédia é chamada de *dreki* e é um dragão voador, embora também venenoso, engalfinhado em combate com um leão. Parece haver, dentro do texto, implicitamente, a discriminação de duas criaturas diferentes—mesmo sendo uma obra tardia, pertencente ao género das *riddarasögur* autóctones, muitas das quais equivalem *ormr* e *dreki*. Veja-se ainda o seguinte excerto da *Ketils saga hængs* (um texto que se presume do séc. XIII, embora os manuscritos existentes mais antigos provenham do séc. XV):

1. [...] *En er hann var kominn eigi allskammt í burt frá bænum, sér hann dreka einn fljúga at sér norðan ór björgunum. Hann hafði lykkju ok sporð sem ormr, en vængi sem dreki.*

[However, he had not gone very far from inhabited areas when he saw a single dragon fly out of a hill to the north. It had writhing coils and a tail like a serpent, but wings like a dragon.]⁴⁴⁵

Assim, as características do dragão são repartidas entre os dois vocábulos: tem cauda e anéis contorcidos como uma serpente; mas asas como um dragão (formulação bizarra, dado referir-se a um dragão à partida). Estamos, talvez, também aqui perante um entendimento de *ormr* e *dreki* como criaturas distintas, e o dragão apresentado é um híbrido dos dois.

4.2.2. As armas do dragão - anéis, mandíbulas, garras e veneno

Nos textos analisados, podemos também observar os aspectos físicos do dragão através de outro ponto de observação: como ataca a criatura? Geralmente, analisar este aspecto permite-nos dividir o dragão combatente em vários grupos: o dragão venenoso; o dragão cuspidor de fogo; e o dragão que ataca com a sua mandíbula, cauda ou garras, meios comuns a todas as bestas e menos insidiosos (por não estarem tão negativamente conotados

⁴⁴⁵ *Ketils saga hængs* 1 in GUÐNI, *op. cit.* vol. II, 1950, p. 153; CHAPPELL, Gavin (trad.), “The Saga of Ketil Trout” in *Germanic mythology. Texts, translations, scholarship [online]*, 2011.

como o veneno ou o fogo). Muitas vezes os vários aspectos misturam-se, e o dragão que cospe fogo, cospe também veneno e investe com as várias partes do seu corpo contra o herói.

Seguindo o percurso realizado acima em relação à forma do dragão e a uma progressão de "ser rastejante">"ser alado", é possível defender que, numa imagem "original" do imaginário germânico, o dragão mais autóctone poderia ser visto como uma serpente venenosa magnificada. Tem este aspecto em comum com outros monstros do panorama mitológico indo-europeu: o aspecto do veneno relacionado com o dragão foi já observado nos mitos clássicos e na ideia de dragão que evolui através dos textos hagiográficos, seja através do veneno cuspidor ou do da pestilência que emana da criatura após a morte⁴⁴⁶. É complicado estabelecer exactamente qual a sua relação com o dragão venenoso que emerge dos poemas e das sagas nórdicas, podendo apenas classificar a relação entre si enquanto textos com motivos análogos. No entanto, sabe-se comprovadamente que alguns dos mitos clássicos e das hagiografias e, portanto, as concepções do dragão da Europa ocidental, eram conhecidos no mundo cultural nórdico medieval, numa forma mais ou menos próxima das originais.

Assim, encontramos a adaptação de versões latinas medievais dos mitos e lendas greco-romanos para a *Rómverja saga*⁴⁴⁷ e a *Trójumanna saga*⁴⁴⁸. Também se verifica a tradução das *vitae* latinas com dragões para *heilagra manna sögur*, "sagas de homens sagrados", como é o caso da *Vida de São Silvestre*, traduzida na *Silvesters saga*⁴⁴⁹ e da *Vida de Santa Margarida*, traduzida na *Margrétar saga*⁴⁵⁰, ambas traduções que mantêm os seus dragões bastante fiéis às versões latinas, venenosos e até ígneos. Sobre a influência hagiográfica na literatura islandesa, Jonathan Evans diz: "hagiography was the earliest narrative genre committed to parchment in Iceland, and the conception of dragons and

⁴⁴⁶ Veja-se *supra* cap. 3.1.

⁴⁴⁷ Na *Rómverja saga* 85 cita-se o passo da *Pharsalia* de Lucano sobre as serpentes, por exemplo (vide SVALA Lind Birnudóttir, *Rómverja Saga: an Introduction and Translation*, tese de Mestrado no âmbito do curso Master of Arts (Classics), Vancouver, University of British Columbia, 2017, pp. 154-155).

⁴⁴⁸ *Trójumanna saga* in JÓN Sigurðsson (ed.), *Riddarasögur*, Copenhaga, Det kongelige nordiske Oldskriftselskab, 1848 (consultado *online*). Voltaremos a falar desta saga noutro capítulo, vide *infra*.

⁴⁴⁹ SVERRIR Tomásson et al. (eds.), *Heilagra karla sögur*, Reykjavík, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2007, pp. 63-110.

⁴⁵⁰ WOLF, Kirsten (ed.), *Heilagra meyja sögur*, Reykjavík, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2003, pp. 42-49.

dragon-slayers evident in these texts played a defining role in the development of Scandinavian literature."⁴⁵¹ Sabemos também da leitura e adaptação de textos enciclopédicos, como as *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha ou o *Fisiólogo*, através de textos islandeses que ecoam estas obras, como o texto *Stjórn*⁴⁵² ou o texto enciclopédico presente em AM 194 8vo, de c. 1387. Em ambos, há passagens sobre dragões que espelham contacto, directo ou indirecto, com o já citado excerto de Isidoro sobre o dragão—"Draco maior cunctorum serpentium [...]", das *Etymologiae* 12.4.4. Assim, em *Stjórn* a propósito das descrições dos continentes, menciona-se várias vezes o dragão. Primeiramente, diz-se: "*Drekar eru størstir ok sterkastir af aullum eitromum*"⁴⁵³ [os dragões são as maiores e mais fortes de todas as serpentes-venenosas], onde o dragão é a maior de todas as serpentes, e embora aqui se diga "de entre as serpentes-venenosas", mais à frente refere-se que não tem veneno. Citam-se também os saberes sobre o dragão relacionados com outros animais (elefante, pantera, etc). Veja-se o caso da pantera: "*Panter er sua fallit dyr. at þat er ollum kuikendum blitt uten [dreikum einum.*"⁴⁵⁴ [A pantera é um animal tão belo, que todas as espécies a adulam, tirando apenas o dragão.]. O saber do *Fisiólogo* sobre a pantera e o dragão sobrevive também em fragmentos de uma tradução islandesa do séc. XII⁴⁵⁵. Pelo seu lado, o texto enciclopédico de AM 194 8vo, inicia da seguinte forma a sua secção sobre *ormar*:

[D]raco heitir dreki, hann er stor sem ormar ok hefir sva mikit afl I spordi, ath ecki er sva sterkt dyr, ath eigi fai bana, ef hann getr spordinum vafit um, bædi ma hann

⁴⁵¹ EVANS, *op. cit.*, 2005, p. 246.

⁴⁵² Literalmente "governança/governo", nome dado a um texto vernacular compósito, existente em várias versões, não sendo uma obra homogênea, mas sim com variações de tratamento em torno sensivelmente dos mesmos materiais. Na íntegra, pode encontrar-se apenas no manuscrito islandês AM 266 fol, do séc. XIV. *Stjórn* é uma colectânea que reúne e adapta para nórdico antigo algum material latino religioso de tradição cristã, bebendo principalmente da Vulgata assim como de obras medievais latinas de grande difusão—*Historia scholastica*, de Pedro Comestor e *Speculum historiale*, de Vincent de Beauvais, entre outros—, mas parecendo também ir buscar pelo menos o passo em que fala do dragão às *Etymologiae*. Vide KIRBY, I. J., "Stjórn" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 611-612.

⁴⁵³ *Stjórn*, Mosebog 1.25 in UNGER, C.R. (ed.), *Stjórn: Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangeskab*, Christiania, Feilberg & Landmarks forlag, 1862, p. 95.

⁴⁵⁴ *Stjórn*, Mosebog 1.23 *ibidem*, p. 80.

⁴⁵⁵ Os fragmentos podem ser encontrados nos mss AM 673 a I 4to e AM 673 a II 4to (neste são mencionados a pantera e o dragão). Vide DAHLERUP, Verner (ed.), *Physiologus i to islandske bearbejdelser*, Copenhagen, 1889, pp. 199-290 (consultado online).

fliuga og ganga, hans höfut skulu ener gaufgustu menn æ Blalandi út hafa t[il] fêzlu, ef na, ok þickir gott til manvitz.

*[Draco is called a dragon; it is big like serpents and it has so much strength in the tail, that there is no such strong beast, that does not find its bane, if it is surrounded by the tail; it may both fly and walk; the noblest men of Bláland would have its head for food, if they caught it, and think [that eating it] is good for understanding...]*⁴⁵⁶

Embora, provavelmente, o texto seja repescado de várias fontes, nota-se uma influência de saber clássico nestes textos islandeses, com o dragão conceptualizado como a maior das serpentes e vindo de África, tal como a tradição letrada clássica e cristã vai transmiti-la. Em resumo, as tradições letradas do dragão, conhecidas na Europa continental, terão sido cedoadas as conhecer à Islândia medieval e ao seu meio literário, que não existe de forma isolada, como já foi referido várias vezes.

Para o universo da serpente venenosa nórdica, a Miðgarðsormr e Fáfnir são de novo os exemplos paradigmáticos. A Serpente de Miðgarðr é venenosa, e sabemo-lo pois, durante o Ragnarök, como já referimos, esta cospe profusamente veneno no confronto final com o deus Þórr, onde este e a serpente se matam um ao outro (*Gylfaginning* 50; *Völuspá* 56). Nos poemas éddicos, Fáfnir é também já um dispensador de veneno, sendo esta sua característica referida no parágrafo em prosa que expõe o confronto com Sigurðr; e amplificada na *Völsunga saga* (como citado acima). O próprio Fáfnir, em ambas as versões do seu diálogo com o Volsungo, se gaba de cuspir veneno como uma das suas características ameaçadoras. A serpente morta por Ragnarr *loðbrók* é também venenosa, e o seu cognome está directamente relacionado com esta característica do monstro: *loðbrók* (“calças-peludas”) refere-se à indumentária que Ragnarr veste para lutar contra a serpente: umas calças e uma capa peludas, cozidas em alcatrão. Esta roupa protege Ragnarr do veneno da cobra, que se manifesta não por esta o projectar contra os inimigos, mas através do seu sangue:

⁴⁵⁶ AM 194 8vo 24r in KÅLUND, Kr. (ed.), “I. Cod. MBR. AM. 194, 8vo.” in *Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur* 37, Copenhagen, S.L. Møllers Bogtrykkeri, 1908, p. 39; BARREIRO, Santiago (trad.) in “The Hoard Makes the Dragon – Fáfnir as Shapeshifter” in IDEM et CORDO RUSSO, Luciana (eds.), *Shapeshifters in Medieval North Atlantic Literature*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2019, p. 65.

Pá kemr blóðbogi milli herða honum, ok þat sakar hann eigi, svá hlífa honum klæði þau, sem hann lét gera.

[Then a gush of blood struck him between his shoulders, but that didn't hurt him – the clothes that he had made had protected him that well.]⁴⁵⁷

A ideia de que para lutar com um dragão é precisa uma protecção especial surge também noutras versões da lenda de Ragnarr, variando o formato específico da roupa protectora. A *Gesta Danorum* de Saxo contém a mais completa narração da história de Ragnarr que não a da saga, e nesta o herói (chamado de Regnerus no texto latino, neste texto refere-se a sua alcunha, ao contrário de na *Ragnars saga*) pede à sua ama umas calças peludas e uma capa de lã, com o propósito de repelir as mordedelas das serpentes que vai enfrentar, pois nesta versão da história o rei (Herodus) oferece duas serpentes à sua filha (Thora). Para além disso, Regnerus expõe a roupa ao frio, para que endureça e seja ainda mais resistente. A questão da roupa é desenvolvida longamente, parecendo mais racionalizada do que na *Ragnars saga*:

Cuius rei summam Regnerus ab intermeantibus expertus laneum a nutrice sagulum uilloaque admodum foemoralia, quibus inflictos anguium morsus elideret, expetiuit. Nam ut munimenti gratia referto pilis cultu utendum credidit, ita agilitatis causa tractabilem sumpsit. Cumque nauigio Suetiam appulisset, incidente gelu aquis de industria corpus iniecit humefactamque uestem, quo minus penetrabilis redderetur, brume durandam prebuit.

[Once Ragnar had found out the whole story from men who travelled between the two lands, he begged from his nurse a woollen cloak and some very shaggy thigh-coverings, with which he could baffle the serpents' bites. He dressed himself like this believing that such clothing, cushioned with hair, would act as a protection and at the same time be flexible enough to allow nimble movement. When his ship touched the Swedish coast, the weather was freezing; he intentionally threw himself into the

⁴⁵⁷ *Ragnars saga loðbrókar* 3 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. 1, 1950, p. 228; WAGGONER (trad.), *op. cit.*, 2009, p. 6.

waters and then exposed his soaking garments to be stiffened by the cold, so that they would become even less penetrable.]⁴⁵⁸

No momento da luta, verifica-se que, para além de morderem, as serpentes aplicam o seu veneno cuspendo-o à distância, tentando ainda atingir o herói com a força das suas caudas e mordidelas. Regnerus protege-se dos golpes físicos com o escudo e do veneno com o seu vestuário congelado. Noutros dois episódios com dragões da *Gesta Danorum*, Saxo é coerente em atribuir-lhes veneno, e protecção correspondente aos seus inimigos: Frotho é aconselhado a cobrir o seu escudo com peles de boi e enrolar-se também nelas, embora durante a luta só se fale de veneno quando a serpente o expira numa última exalação moribunda; e Frithlef recebe um conselho semelhante em sonhos, embora na própria luta não haja qualquer menção a veneno. No entanto, ao dragão enfrentado por Haraldr Harðráða não é associado veneno na *Gesta Danorum*. Esta associação acontece apenas na versão nórdica da história que aparece no manuscrito *Morkinskinna* (GKS 1009 fol.). Nesta versão, Haraldr vence o dragão invocando a protecção do rei-santo Oláfr Haraldsson, seu meio-irmão, e enfiando a sua mão na boca do monstro, empunhando um pau e, protegida pela sua capa de pele-de-ovelha. O veneno do dragão é absorvido pela sua capa e, ao mesmo tempo, Haraldr espeta-o com uma pequena faca, enquanto os seus companheiros o atacam na cabeça e na cauda, a conselho do herói. Adicionalmente, a forma como Haraldr fala dos atributos do dragão é reveladora: “*en Vlfr er stercastr hann skal fara a sporþinn því at þar er aflit ormanna.*” [“Ulfr is the strongest and should attack the tail, because that is where the strength of serpents resides.”]⁴⁵⁹. Embora este réptil seja venenoso, estamos perante uma adaptação da tradição transmitida por Isidoro nas *Etymologiae*, sobre como a verdadeira força do dragão está na cauda, como já citámos⁴⁶⁰.

O veneno dos dragões pode, inclusive, manifestar-se *post-mortem*. Tal acontece na *Tristrams saga*: o cavaleiro Tristram corta a língua do dragão que atormenta a população, como troféu e prova de que foi ele a matá-lo—acção que se provará providente, pois, mais

⁴⁵⁸ *Gesta Danorum* 9.4.6 in FRIIS-JENSEN (ed.) et FISHER (trad.), *op. cit.* vol. 1, pp. 634-645.

⁴⁵⁹ *Morkinskinna* 13 in UNGER, C. R. (ed.), *Morkinskinna. Pergamentsbog fra første halvdel af det trettende aarhundrede*, Christiania, B.M. Bentzen's Bogtrykkeri, 1867, p. 13; ANDERSSON, Theodore M. et GADE, Kari Ellen (trads.), *Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030-1157)*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2000, p. 146.

⁴⁶⁰ Vide supra.

tarde, na história, um perverso senescal tentará reclamar para si a glória de derrotar o monstro—e guarda-a na sua bolsa, onde, após algum tempo, a língua aquece e emana vapores venenosos, que deixam Tristram enfermo e inconsciente, até ser curado pela princesa Ísund e sua mãe. Estas emanações relembram o efeito de envenenamento que a simples permanência de um dragão podia ter nas populações e cursos de água circundantes, que tão frequentemente encontramos associadas aos relatos clássicos e hagiográficos de dragões, *e.g.*, a serpente do rio Bagrada, os *Actos de São Silvestre* ou o relato de São Jorge⁴⁶¹.

Nas sagas de cavalaria traduzidas, os dois cavaleiros que enfrentam dragões venenosos—Íven e Tristram— não envergam qualquer tipo de protecção anti-veneno: o primeiro é exclusivamente alvo de um jacto de fogo, do qual se protege eficazmente atrás do seu escudo; o segundo, como foi dito, sofre os efeitos desta falta de protecção. Esta necessidade não será esquecida nas sagas de cavalaria originais islandesas, embora a forma que as medidas anti-veneno tomam neste subgénero narrativo sejam ligeiramente diferentes, explicadas pela sua propensão à multiplicidade de objectos mágicos. Assim, ao invés da bênção de um santo, como no caso de Haraldr na *Morkinskinna* (na verdade, a invocação do poder divino figura em raros confrontos sauromáquicos dos textos analisados) ou de uma peça de roupa que, pela sua simples função de cobrir o corpo de quem a enverga e adicionar camadas de protecção, protege dos efeitos do veneno, os cavaleiros das sagas de cavalaria são frequentemente dotados de um objecto que, por efeito mágico, impede que sejam afectados. Frequentemente, este é oferecido por uma criatura mágica ou sobrenatural, como um anão, um gigante, ou uma madrinha/mãe-adoptiva dotada de poderes mágicos. Se nas *íslendingasögur* aparecem objectos mágicos, estes resumem-se geralmente a roupa e armas (espadas ou armadura de eficácia fenomenal), sendo oferecida, para além disso, uma explicação para o motivo pelo qual estes objectos são especiais; ao invés, também nas *fornaldarsögur*, mas especialmente nas *riddarasögur* autóctones, é frequente que se apresente um rol de objectos mágicos de muito maior variedade cuja notoriedade não é particularmente questionada. Tal deve ser entendido no seguimento da questão da mundividência dos romances autóctones, marcada pela unidimensionalidade na relação com o “Outro Mundo”, *i.e.*, não se fazendo uma distinção entre acontecimentos corriqueiros e

⁴⁶¹ Vide supra.

maravilhosos, ou, melhor dizendo, em que o maravilhoso se torna corriqueiro. Nestas sagas espera-se que este tipo de coisas aconteça frequentemente, ao contrário das *íslendingasögur*, cujo estilo literário mais realista no geral faz destoar as exceções⁴⁶². Assim, vejamos alguns dos objectos mágicos que protegem do veneno dos dragões nas *riddarasögur* autóctones: uma loção/creme protectora contra venenos, dada ao cavaleiro Fenacius por um anão (*Ectors saga*); uma pedra preciosa que protege de mordidas de serpente dada a Konráðr pela princesa cuja mão este procura (*Konráðs saga*)⁴⁶³; o saco mágico que uma velha feiticeira dá a Sigrgarðr, que tem ainda outras utilizações ao longo da aventura (*Sigrgarðs saga frækna*); o exemplo da *Victors saga ok Blávus* é particularmente elaborado, e inclui alguma explicação para a origem da magia (pois o saco de onde o anão Koder retira objectos mágicos é dito ser "finlandês" [*finnskjóða*], uma região plena de magia na mundividência nórdica, como já referimos, particularmente nas *íslendingasögur*—muito do que é magia vem das terras dos "Finn".). Victor e Blávus vestem uma roupa feita de *asalabia* (um animal não especificado), que resiste contra o veneno, cobrindo o corpo inteiro (incluindo uma cobertura de vidro para os olhos). Quando o metamorfo Falr se transforma em dragão e lhes cospe veneno, as suas armaduras derretem, mas a vestimenta mágica protege-os⁴⁶⁴.

Apesar de predominante em muitas das fontes como uma característica dominante do dragão—especialmente relacionado com os dragões definidos como *ormr* e com os dragões rastejantes—nem todos os dragões cospem veneno. Encontramos, nas *fornaldarsögur* e *riddarasögur*, várias fontes nas quais os dragões atacam os protagonistas, ou os seus companheiros, em grande proximidade, com golpes de cauda e garras, mordidelas e asfixia. Sendo talvez mais corriqueiros no mundo “natural”, nem por isso se demonstram menos mortíferos ou violentos, como se vê pelos relatos já acima citados da devastação causada pelo rei Harekr, na *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*, ou pelo relato da morte do rei Hernið na *Piðreks saga af Bern*. Para além destas duas sagas o dragão também não exhibe veneno nem

⁴⁶² MUNDAL, *op. cit.*, p. 719.

⁴⁶³ Otto Zitzelsberg chama atenção para o facto de a noção de pedras preciosas terem propriedades curativas e, especificamente, protectoras contra venenos e serpentes—identificando tentativamente a pedra em questão como uma safira ou uma ametista—, ser uma informação comum transmitida nos lapidários medievais, apontando o exemplo do Bodleian Rawl. MS. D. 358, 84, e vinda já, na verdade, nos primeiros lapidários gregos. Veja-se as suas notas à tradução da *Konráðs saga* em ZITZELSBERGER, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁶⁴ *Victors saga ok Blávus* 9-10 in LOTH, *op. cit.* vol. 1, pp. 28-30.

fogo na *Hrólfs saga kraka*, *Erex saga*, *Flóres saga konungs ok sona hans* e *Tristrams saga* og *Ísoddar*.

4.2.3. Fogo

O elemento “fogo” não é onnipresente para os dragões medievais, ao contrário do que indicam as concepções populares do nosso tempo. Aparece em algumas das sagas que contêm dragões, geralmente ladeando o já familiar cuspir de veneno: *Bósa saga ok Herraud̥s*, *Göngu-Hrólfs saga*, *Ívens saga*, *Ketils saga hængs*, *Tristrams saga ok Isöndar*, *Sigurðar saga þögla* e *Vilhjálms saga sjóðs*. Apenas na *Ketils saga* e no primeiro dragão da *Vilhjálms saga*, o sáurio é representado cuspidando unicamente fogo. O exemplo da tradução islandesa do romance francês de Tristão e Isolda é bastante ilustrativo do poder ígneo do dragão, matando tudo o que se lhe atravessa à frente, incluindo o cavalo do herói:

[...] *Jok sá drekann, sem kom skríðandi, ok bar hátt hans höfuð, ok skaut út augunum og tungunni og blés alla vega frá sér eitri ok eldi, svá at hvatvetna kvikt, sem fyrir honum varð, drap hann og sleit af eldi. [...] En eldurinn, er drekin fleygði úr sér, drap og deyddi hestinn.*

[...] he saw the dragon crawling with his head erect, eyes bulging and tongue sticking out, spewing poison and fire in all directions, so that every living thing in its path was consumed by the fire and killed. [...] the fire that streamed out of the dragon killed the horse.]⁴⁶⁵

Por vezes, a associação com o fogo surge de forma alternativa à de o dragão o expelir como arma: na *Sörla saga sterka*, o dragão expele veneno e fumo negro (aproxima-se, mas não é fogo); na *Valdimars saga*, o dragão surge de uma nuvem de fogo nos céus. Na *Eiríks saga víðförla*, Eiríkr e o seu companheiro entram na terra paradisíaca através da boca—cheia de fumo—de um dragão. Poderemos associar este último fumo à fogosidade do sáurio ou apontar a sua relação com um elemento comum da literatura de visões e viagens ao paraíso, de um obstáculo visual (muitas vezes fumo) imediatamente antes da entrada no idílio. Poderá, claro, tratar-se de uma combinação dos dois. Na *Yngvars saga víðförla*, curiosamente, ao

⁴⁶⁵ *Tristrams saga ok Ísöndar* 36 in JORGENSEN (ed./trad.), *op. cit.*, pp. 98-99.

invés de o próprio dragão cuspir fogo, há navios que o fazem, pois nas suas viagens pelo rio, o herói Yngvarr encontra um grupo de bandidos que, disfarçando os seus navios com juncos para se fazer passar por ilhotas flutuantes, atacam viajantes com tubos que lançam chamas. Yngvarr utiliza uma pederneira abençoada para atear fogo a uma flecha, disparando-a para fornalha dos inimigos e derrotando-os:

En er víkingar fundu, at fast var fyrir, þá tóku þeir at blása smiðbelgjum at ofni þeim, sem eldr var í, ok varð af því mikili gnýr. Þar stóð ok ein eirtrumba, ok ór henni fló eldr mikill á eitt skipit, ok brann þat á lítilli stundu, svá at allt varð at fölska. En er Yngvarr sá þetta, harmaði hann skaða sinn ok bað færa sér tundr með vígðum eldi. Síðan bendi hann upp boga sinn ok lagði ör á streng ok lét koma á örvaroddinn tundrit með vígðum eldi. En sú ör fló af boganum með eldinn í trumbuna, þá er stóð ór ofninum, ok snýst eldrinn á sjálfa heiðingja [...]

[But when the pirates saw what they were up against, they began pumping with bellows into the furnace where the fire was, and a great roar came forth. There was also a bronze tube there, and a great jet of fire poured out of it, hitting one of their ships, and in a short time it all burnt to ashes. When Yngvar saw this, he grieved at his loss and told them to fetch him the tinder with the consecrated fire. Then he bent his bow and strung an arrow and had them put the tinder onto its tip, with the consecrated fire. And this arrow flew from the bow with fire into the tube that stuck out of the furnace, and the fire turned on the heathens themselves [...]]⁴⁶⁶

A forma como Yngvarr destrói estes navios espelha a forma como o seu filho Sveinn derrotará, posteriormente, o dragão Jakúlus:

Sveinn stóð við eik eina mikla ok lagði ör á streng, en tundr var sett á örvaroddinn svá mikit sem mannshöfuð með vígðum eldi. En er Sveinn sá, at Jacúlus færðist á loft ok hann stefndi á skip þeira ok flaug með gapanda munni, skýtr Sveinn örinni með eldinum vígða í munn orminum, ok rann svá til hjartans, at á einni svipstundu fell hann dauðr niðr.

⁴⁶⁶ *Yngvars saga víðförla* 6 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. II, 1950, p. 441; TUNSTALL, Peter (trad.), “The Saga of Yngvar the Traveller” [online], 2005c.

[Svein stood by a great oak and laid an arrow to his string, and tinder was put on the arrow-tip, as big as a man's head with consecrated fire, and when Svein saw Jakulus rising aloft and making for their ships with gaping mouth, he shoots the arrow with the consecrated fire into the mouth of the worm, and it pierced all the way to its heart, so that in an instant it fell down dead.]⁴⁶⁷

A menção de fogo em relação a dragões surge também noutras circunstâncias narrativas. Frequentemente, os heróis aproximam-se do lar do dragão, ou de uma floresta onde é dito este habitar, e a presença do monstro é prenunciada pelo avistar de fogo no céu à noite. Veja-se o exemplo da *Sigurðar saga þögla*:

[...] þat vndruduzt þeir ath til fiallz þessa þottuzt þeir heyra gny og dunur storar. og þuiclt vm nætur at siæ þangat sem elldr brynne. [...] og hier med siæ þeir at yfir herrinn flygur einn hrædiligur drecj med gapande kioptum.

[...] Not far away there is a high mountain, from the direction of which are heard loud thundering noises and where fire appears to burn at night. That day a frightful dragon comes flying over their army]⁴⁶⁸

Há várias interpretações para este passo que frequentemente precede a aparição dos dragões, sendo a mais imediata interpretação a de que o fogo que o dragão cospe é especialmente visível à distância de noite. Noutros sítios, podemos encontrar sugerido que o brilho que se vê nos céus, dito *sem elldr brynne*, “como fogo a arder”, excede a criatura em si e é o reflexo do ouro que esta guarda, como na *Vilhjálmss saga sjóðs*:

hann geck nu þangat sem elldrinn brann og kemur <at> bóli drekans og var þar mikit gull og .iij. ungar miog stalpader og drap V(ilhialmur) þa og tok slikt af gulli sem honum likadi.

⁴⁶⁷ *Yngvars saga víðförla* 11 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. II, 1950, pp. 454-455; TUNSTALL (trad.), *op. cit.* [online], 2005c.

⁴⁶⁸ *Sigurðar saga þögla* 13 in LOTH, *op. cit.* vol. 2, p. 134.

[He goes over to where the fire is burning and finds the dragon's bed with much gold and three fully-grown young, which he kills. Afterwards he takes as much gold as he desires [...]]⁴⁶⁹

Noutras circunstâncias, o ouro que rodeia o dragão transcende o próprio tesouro, e o seu lar está localizado num ambiente aurífero, uma característica frequente da geografia exótica e distante onde o maravilhoso se insere. Um exemplo deste tipo de paisagem verifica-se na *Blómstrvalla saga*, embora nesta o dragão não cuspa fogo:

*XXV. [...] en hann fló með mik allan þann dag ok alla nóttina ok seint á þriðja deginum kom hann í háva hamra: þar var fyrir hellir mikill: váru þar í tveir ungar drekans vel stálpaðir: en allr skógr sem þar í kring var sem á gull sæi ok allt gras ok allir steinar.*⁴⁷⁰

[...] ele [o dragão] voou comigo todo aquele dia e toda a noite e à tarde do terceiro dia chegou ele a uns rochedos altos. Ali havia em frente uma grande caverna, onde estavam dois filhotes de dragão, bem crescidos. E toda a floresta ali em volta era como de seda dourada e toda a erva e todas as pedras [também].

A tensão entre o “dragão-serpente venenoso” e o “dragão-serpente constrictor” parece ser reveladora também de uma tensão entre tradições literárias diversas, tal como se encontrava na literatura clássica e nos textos europeus continentais. Será, na verdade, não uma especificidade nórdica, mas uma questão com que lida toda a tradição do dragão na medievalidade europeia.

4.2.4. Conclusões – o perfil do dragão nórdico

Seria tentador, talvez, centrar uma delimitação “dragão germânico nativo” vs “dragão estrangeiro” em torno dos conceitos de *ormr* e *dreki*: tal como com “serpente rastejante” vs “serpente voadora”, acrescentar uma linha que separa o “dragão cuspidor de veneno” vs “cuspidor de fogo”, ambas as divisões traçadas entre o *ormr* germânico original e o *dreki*

⁴⁶⁹ *Vilhjálmss saga sjóðs* 13 in LOTH, *op. cit.* vol. 4, p. 27.

⁴⁷⁰ *Blómstrvalla saga* 25 in MÖBIUS, Theodorus (ed.), *Riddarasögur*, Breitkopfius et Haertelius, Lipsiae, 1855 (consultado *online*).

influenciado por ideias cristãs e europeias ocidentais daquilo que é um dragão. De facto, o dragão germânico “original”, *i.e.*, noções de dragão nas fontes mais antigas e com paralelos e análogos noutras culturas germânicas, não parece cuspir fogo, apenas veneno. Como já vimos, tal não retira do facto de, no mundo cristão ocidental, o dragão enfrentado pelos santos nas hagiografias também possuir o veneno do seu lado, em simultâneo com o fogo—este último seria, definitivamente, na literatura nórdica, um acrescento influenciado por uma tradição não-germânica. No entanto, embora se consiga traçar este tipo de divisões para textos individuais, tal não quer dizer que sejam aplicáveis universalmente. Para a terminologia dos dragões na *Piðreks saga*, Joyce Tally Lionarons parece conseguir estabelecer uma dicotomia clara:

Those dragons in *Piðreks saga* which are consistently called *ormr* seem to be particularly serpentine in character; *i.e.* they apparently lack wings and do not belch fire, although they may be poisonous. The Latin derived term *dreki* also occurs in the saga, but most often as part of the compound *flugdreki* "flying dragon," and appears to designate a slightly different type of creature: these dragons are winged, clawed, predatory, and dangerous, yet they are neither poisonous nor fiery.⁴⁷¹

Outros exemplos, como o da *Ketils saga hængs*—descrição de um dragão, com comparação discriminada a *ormr*=cauda anelada e a *dreki*=asas—e o da *Vilhjálms saga sjóðs* parecem também apresentar uma distinção clara entre os dois tipos de dragão que apresentam. Na *Vilhjálms saga*, encontramos dois dragões: o primeiro, um *dreki* alado que rapta um leão nas suas garras e cospe fogo; o segundo, um *ormr* sem asas, que projecta veneno. É-nos assim sugerida a possibilidade de traçar a diferença no vocabulário e utilizar esta demarcação, para distinguir entre dois tipos de criatura. Por observação de outras fontes, somos tentados a circunscrevê-las a contextos narrativos específicos, enquadrados numa linha cronológica ao longo da qual a criatura “dragão” evolui. Pode, realmente, existir alguma verdade nesta ideia no que diz respeito à antiguidade do *ormr* germânico e a sua associação em torno de um conjunto circunscrito de conceitos; é preciso, no entanto, o maior cuidado ao incorrer em generalizações no estudo dos dragões das sagas medievais: o *dreki* da *Vilhjálms*

⁴⁷¹ LIONARONS, *op. cit.*, p. 100.

saga deita-se em cima de um tesouro magnífico, como os *ormar* das lendas germânicas mais difundidas; enquanto que o *ormr* da mesma saga habita num lago, e não numa caverna subterrânea recheada de riquezas, apesar de cuspir veneno, e é morto por um leão proveniente, em última análise, dos romances de cavalaria franceses. Embora pareça ser verificável nas fontes nórdicas um conceito de dragão, autóctone e antigo, de *ormr*, que sofre um progressivo desenvolvimento influenciado pela serpente alada híbrida e proveniente do ocidente medieval, que ganha crescente representação nas fontes mais tardias sob a designação *dreki*, vemos assim que estas definições de *ormr* e *dreki* não são estanques, nem podemos aplicar um mesmo molde a todos os textos *a priori*, ainda que certas características apareçam mais associadas a um termo do que a outro.

Assim, e como pudemos observar através da passagem pelas várias morfologias apresentadas pelo dragão, não é possível partir de uma ideia fixa que se adeque a todas as presenças do *ormr* ou sequer do *dreki* nas sagas. A vontade de procurar um conceito de dragão extremamente fixo (quicá inserido numa hipotética classificação quasi-lineana de criaturas imaginárias), com uma palavra e uma imagem correspondente indissociáveis é talvez anacrónica e não aplicável ao contexto da literatura nórdica medieval. Os recentes estudos de Ármann Jakobsson em torno de uma taxonomia do sobrenatural nos textos nórdicos evidenciam precisamente a impossibilidade de compartimentar criaturas sobrenaturais e fantásticas do imaginário nórdico em categorias fixas—tendência que surgiu nos estudos das sagas muito por influência dos estudos de folclore do século XIX, como os de Jón Árnason, a quem Ármann chama de “o Grimm islandês”, que publicou em 1862 o seu *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* (“Histórias populares e aventuras/contos-de-fadas islandeses”). Estes estudos tendiam a adoptar uma postura antológica e categorizante, dividindo-se em secções segundo “tipos de criaturas”. Esta metodologia foi aplicada retroactivamente aos textos literários medievais, e é uma atitude ainda hoje posta em prática, principalmente por motivos pragmáticos de organização dos objectos de estudo. Ármann aponta que nos textos islandeses dos sécs XII, XIII e XIV, as categorias de seres sobrenaturais não estão demarcadas de forma fixa e clara, dando o exemplo do termo *tröll*, um dos mais problemáticos neste aspecto: no âmbito dos contos folclóricos oitocentistas define, geralmente, um ser semelhante a um gigante monstruoso; nas sagas, a palavra *tröll* é aplicada a espíritos, feiticeiros, *berserkr*, bruxas, etc, e parece significar mais uma característica

mágica latente, uma estranheza essencial, que demarca seres que fogem ao âmbito do explicado e do expectável. Parafraseando Ármann, o estudo do *tröll* nas fontes medievais islandesas deve então incluir feiticeiros e fantasmas, ou até centrar-se neles, dado que, nas fontes, o termo lhes é aplicado ainda mais que ao sentido mais restrito que assume a partir do séc. XIX; do mesmo problema de progressiva restrição semântica sofrem palavras como *álfr*, “elfo”, ou *draugr*, “fantasma” ou “morto-vivo”, sendo que as suas presenças nas sagas não correspondem necessariamente à existência de um ser que se comporte da forma enquadrada nas definições contemporâneas que temos deles⁴⁷².

Assim, a confusão da delimitação morfológica cruza-se com a questão da nomenclatura, dado que, falando de um ser que é essencialmente imaginário, sem referencial real, a questão da linguagem ganha um especial poder no que diz respeito à transmissão da ideia da criatura, como diz Ármann:

The terminology of the paranormal gains an added importance if it is kept in mind that [...] the non-existent creatures do not exist independently of human thought and consequently of human vocabulary, terminology and taxonomy. [...] thus there is no paranormal being independent of our vocabulary for it. The paranormal is created in thought and in words and thus the vocabulary used to encapsulate it is of paramount importance.⁴⁷³

O caso do dragão (embora não sofra geralmente de uma incerteza tão grande quanto *tröll*), pode também revestir-se destes problemas, e não deve ser pensado do ponto de vista naturalista da “espécie”—parafraseando Ármann, este tipo de taxonomia é uma invenção pós-medieval que não pode nem deve ser exercida para descrever fenómenos medievais do âmbito do paranormal. No entanto, ao dragão, a par da noção de criatura sobrenatural (ou paranormal, nos termos preferidos por Ármann), acresce a questão do seu entendimento paralelo como criatura real, como transmitido por uma camada letrada da população medieval, como testemunhado nas obras que lidam com a inventariação da natureza—nas quais, muitas vezes, não é possível traçar claramente uma linha que distinga o tratamento

⁴⁷² ÁRMANN Jakobsson, “The Taxonomy of the Non-existent: Some Medieval Icelandic Concepts of the Paranormal” in *Fabula* 54, De Gruyter, 2013, pp. 201-204.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 207.

entre os animais que sabemos reais e os que sabemos imaginados. Esta transmissão faz também parte da história do dragão, e é importante não a eliminar da equação em estudos como o presente. De facto, parece complicado, se não impossível, encapsular de forma sólida as características do dragão num determinado espaço-tempo. Cada texto apresenta a sua variante do dragão, criatura híbrida não apenas na sua morfologia, mas também na sua proveniência histórico-cultural. Evocamos aqui e subscrevemos as palavras de Jonathan Evans sobre o dragão medieval:

Indeed, one of the vexed questions in the study of medieval dragon lore is that of the relationship between learned, classical, and sacred traditions—which were mediated to medieval European culture through written sources—and indigenous, vernacular traditions emerging through oral transmission.⁴⁷⁴

Pode, inclusive, como já verificámos, haver variação para o sentido dos dragões dentro de cada texto, e como bem aponta Lionarons relativamente à *Piðreks saga*: “these dragons do not even seem to be the «doubles» of each other, for there is clearly more than one type of dragon in the saga, and each dragon in its turn exemplifies a different tradition of *draconitas*.”⁴⁷⁵ Tal inconstância de formas do dragão pode verificar-se tanto ao nível do seu entendimento físico como à sua função simbólica na narrativa ou representação em que se insere. As ideias de “dragão” presentes através da cultura nórdica medieval, seja em representações pictóricas ou literárias, não podem ser englobadas sob uma única interpretação através dos vários textos; nem podem ser lidas de forma isolada em cada texto, existindo dentro de um universo de relações intertextuais e de referências culturais muito variadas. Como diz Lionarons:

[...] medieval texts dealing with dragons do not present a monologic repetition of a single dragon motif so much as they depict a progression of individual, intertextually related dragons, a series of particular historical expressions of a varying notion of *draconitas*, or “dragonness.” Like any other traditional element within the corpus of

⁴⁷⁴ EVANS, Jonathan, “Dragon” in *Medieval Folklore – A Guide to Myths, Legends, Tales, Beliefs and Customs*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 101.

⁴⁷⁵ LIONARONS, p. 99.

medieval literature, the dragon is predicated upon an assumption of “continuation within imitation.”⁴⁷⁶

Será tão impossível encapsular o dragão sob uma única definição, como atribuir um único sentido para a sua presença, conforme veremos no capítulo seguinte, que se debruça sobre o aspecto narrativo e simbólico destas criaturas.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 4.

5. Os dragões das sagas. Um estudo simbólico e narrativo.

Após a abordagem dos aspectos lexicais e morfológicos do dragão nórdico, propomos agora um estudo das sagas em foco, *i.e.*, as *fornaldarsögur* e *riddarasögur* (traduzidas e autóctones) em que figura o dragão, para delas extrair as principais narrativas e funções simbólicas que esta criatura cumpre neste nicho da cultura nórdica. Inevitavelmente, algumas destas terão já sido afloradas no capítulo anterior, pela necessidade de se ilustrar com exemplos alguns dos tópicos abordados relativos ao vocabulário e à forma do dragão. A lenda dos Volsungos é, afinal de contas, indispensável quando se procura falar de qualquer das facetas em que se pode analisar o dragão nórdico, dada a importância paradigmática de Fáfnir—diríamos até que o conceito geral "dragão nórdico", ou "dragão germânico", é inalienável desta personagem específica, pois qualquer estudioso que se debruce sobre o assunto fará, inevitavelmente, uma associação imediata entre os dois.

Começaremos, portanto, por abordar o dragão Fáfnir da *Völsunga saga* nas suas significações específicas e como exemplo de dois dos paradigmas dracónicos das sagas nórdicas: 1) o do dragão que guarda tesouros e 2) o do dragão como homem metamorfoseado. Ambos os conceitos, dragão-tesouro e dragão-metamorfo, foram identificados desde cedo como fundamentais no *corpus* literário germânico: "Grimm recognized two important motifs—that of dragons guarding treasures and that of dragons as metamorphosed humans—which provide probably the best clues to the function of the dragon in primitive Germanic mythology"⁴⁷⁷. Este segundo tópico desdobrar-se-á numa segunda manifestação da metamorfose, de carácter menos duradouro, dos feiticeiros que se transformam em dragões em batalha, e encontra-se relacionado com a questão mais ampla da magia e do sobrenatural nas sagas. Contemplar-se-ão, também, as traduções dos romances de cavalaria continentais e a entrada na literatura nórdica de novas narrativas sauromáquicas, que serão espelhadas em textos autóctones originais. Terminaremos com a observação da relação singular entre o herói e o dragão, verificada principalmente nas *fornaldarsögur*, e da forma como o último marca o primeiro indelevelmente, considerando especificidades relativas aos textos nórdicos e a

⁴⁷⁷ EVANS, *op. cit.*, 2005, p. 209.

forma como estas poderão ou não encontrar-se ainda nos textos mais tardios, muito influenciados pelos romances continentais.

5.1. O Tesouro Acumulado e a Metamorfose em Dragão.

5.1.1. A Lenda dos Volsungos – Sigurðr, o Dragão e o ouro do Reno. As várias versões e variantes.

5.1.1.1. Resumo do episódio do dragão na *Völsunga saga*

A história da *Völsunga saga*⁴⁷⁸ percorre as aventuras de vários elementos de uma dinastia lendária—os Volsungos—, até ao enredo atingir uma das suas figuras principais, que encontra um dragão: falamos de Sigurðr, filho do rei Sigmundr, filho do lendário rei Völsung (epónimo do nome da família). Trata-se do episódio dracónico que recebe um tratamento mais desenvolvido nas sagas. Fáfnir é um dragão cuja fama precede a sua aparição frente ao herói, havendo um crescendo de tensão narrativa até ao combate (o qual exige preparação de equipamento especial por parte do herói) e triunfo sobre o monstro. Segue-se um diálogo—pois Fáfnir é um dragão falante, como já referimos—que confere uma profundidade única ao dragão desta saga. Resuma-se o contexto deste episódio, para melhor entendimento dos tópicos que abordaremos.

Na altura em que encontra o dragão, Sigurðr é um jovem rapaz, órfão de pai e mãe, que é criado por Reginn⁴⁷⁹, um ferreiro na corte do rei Hjálprek. Reginn convence Sigurðr de que deveria ganhar fortuna e de que um tesouro enorme estaria ao seu alcance, se, para tal, matasse o dragão Fáfnir. Fáfnir era irmão de Reginn, considerado o maior e mais feroz dos vários irmãos antes da sua transformação. Reginn conta a Sigurðr a história da sua família: Otr, um terceiro irmão, nadava, transformado em lontra, quando foi morto pelos Æsir. Estes oferecem a Hreiðmarr (pai de Reginn, Fáfnir e Otr) uma compensação pelo acto: um tesouro magnífico. O tesouro em causa foi obtido para este propósito por Loki, que o extorquiou ao

⁴⁷⁸ Relembramos que o NKS 1824b 4to, o manuscrito mais antigo onde está preservada a *Völsunga saga*, é de c. 1400, mas a sua data de composição não terá sido posterior a 1260-1270.

⁴⁷⁹ “Reginn hét fóstri Sigurðar” [“Regin was the name of Sigurd’s foster-father”] in FINCH, *op. cit.*, 1965, p. 23. Reginn enquadra o papel social de *fóstri* para Sigurðr, figura paternal adoptiva que cria um jovem (embora nem sempre por motivos de orfandade), por vezes parente dos seus pais. Este era um costume instituído no mundo nórdico.

anão Andvari. No monte de riquezas incluía-se um anel mágico com o poder de multiplicar ouro, chamado precisamente de Andvaranauti, "oferta de Andvari"⁴⁸⁰. Ao ver-se obrigado a ceder a sua riqueza, Andvari profetiza que esta significará a morte para o seu detentor: "*Dvergrinn [...] mælti at hverjum skyldi at bana verda er þann gullhring ætti ok svá allt gullit.*" ["The dwarf [...] said that to possess the ring, or any of the gold, meant death"]⁴⁸¹. Após o tesouro ter sido ofertado a Hreiðmarr, Fáfnir matou o pai para ficar com a fortuna. Depois disso, Fáfnir retira-se com o tesouro para Gnitahéiðr, uma caverna perto de um rio. Como consequência de se ter isolado com a riqueza e não ter deixado mais ninguém desfrutar do tesouro (do qual constam variados itens mágicos), Fáfnir transforma-se num dragão (*ormr*). Uma das suas características mais marcantes é a posse de um elmo chamado *ægishjálmr*, "elmo-do-terror", cuja proveniência ou sentido é incerto. A sua função, no entanto, é clara: inspirar medo em todos os seres-vivos. Fáfnir acredita afugentar todos os seus inimigos com este elmo. Reginn tenta convencer Sigurðr a enfrentar o dragão, dizendo que Fáfnir é do tamanho de uma serpente comum (*lyngormr*), mas o herói não se deixa enganar: sabe que Fáfnir é um grande dragão (*inn mikill dreki*) e pede que Reginn lhe forje uma espada especial, Gramr, a partir dos dois pedaços da espada do seu pai, uma espada de origem mítica e dita melhor que todas as outras⁴⁸².

Depois de uma interpolação em que Sigurðr vinga o assassinio do seu pai, numa demanda pessoal—em preparação para a qual Sigurðr obtém o cavalo Grani, descendente de Sleipnir, o cavalo de Óðinn, ajudado pelo próprio deus—, Sigurðr decide adquirir o tesouro de Fáfnir. Segue os conselhos de Reginn e escava um fosso onde se possa esconder e apunhalar o dragão a partir de baixo, no coração, quando este fosse beber água ao rio. O deus Óðinn, surgindo inesperadamente na forma de um misterioso homem barbudo, aconselha-o a escavar mais fossos para que o sangue venenoso do dragão escorra para longe de Sigurðr. Fáfnir sai da sua caverna para beber água e quando chega perto de Sigurðr cospe o seu veneno, sem efeito no herói. Este espeta a sua espada sob o ombro do dragão. Após receber

⁴⁸⁰ A este anel será dado protagonismo em alguns dos relatos da lenda, e que terá destaque na adaptação de Richard Wagner desta história para o ciclo de óperas *O Anel dos Nibelungos* (1876).

⁴⁸¹ *Völsunga saga* 14 in FINCH, *op. cit.*, 1965, p. 26.

⁴⁸² Sigmundr por sua vez tinha-a arrancado do tronco de uma árvore, onde tinha sido cravada pelo deus Óðinn, que disse ser esta a melhor espada de todas. Sigmundr foi o único a conseguir retirá-la do tronco da árvore. Esta quebra-se quando, durante uma batalha, Óðinn decide intervir desfavoravelmente para com os Volsungos, como já foi relatado, vide supra pp. 64-66.

a ferida mortal, Fáfnir enceta um diálogo com Sigurðr, onde se hostilizam verbalmente⁴⁸³, e há uma recusa por parte do herói em dizer o próprio nome, baseada na ideia de que um inimigo moribundo pode amaldiçoar o seu assassino⁴⁸⁴. Sigurðr e Fáfnir trocam sabedoria mitológica e Fáfnir profetiza que o ouro que o Volsungo lhe está a roubar causará eventualmente a morte dele. Ao cozinhar o coração de Fáfnir para Reginn, Sigurðr prova uma gota de sangue e passa a entender a linguagem dos pássaros⁴⁸⁵. Ouve, próximo de si, pequenos pássaros que comentam como Reginn planeia traí-lo e ficar com o tesouro para si, pelo que Sigurðr decide adiantar-se e matar Reginn preemptivamente. Depois, o Volsungo come um pedaço do coração de Fáfnir e entra no lar dele, apoderando-se de vários objectos preciosos, incluindo o elmo-de-terror (o qual não parece ter mais utilização na saga). Havia tanto ouro que nenhum homem ou cavalo o conseguiria carregar, pelo que Sigurðr enche também dois grandes baús, que não são peso impeditivo para o dorso de Grani. Embora a morte de Fáfnir dê a Sigurðr mais fama que qualquer homem tem ou terá, a cobiça de outros por este ouro é uma das causas da sua morte, tal como prenunciado pelo dragão moribundo—na verdade, o ouro contribuirá para a morte de vários dos seus posteriores donos.

5.1.1.2. Outras versões da Lenda dos Volsungos

A história dos Volsungos difunde-se em inúmeras versões pela literatura europeia medieval. São exemplos o *Nibelungenlied* (poema em alto-alemão médio, de c. 1200) e o *Das Lied von Hürnen Seyfried* (poema em alto-alemão, provavelmente escrito no séc. XV, que sobrevive em documentos impressos dos sécs. XVI e XVII). O episódio do dragão é até referido em *Beowulf* (poema anglo-saxónico de datação famosamente problemática,

⁴⁸³ Lionarons defende que este intercâmbio verbal substitui a descrição de um combate: “Indeed, it is necessary that Fáfnir speak, because the conversation between Sigurðr and the dragon is what fills the gap left by the absence of a physical fight between the two.” LIONARONS, *op. cit.*, p. 64. Embora haja uma enorme contextualização sobre o dragão e a preparação do combate, a luta propriamente dita é descrita de forma breve.

⁴⁸⁴ Embora na *Völsunga saga* isto não seja explicitado, na passagem correspondente do *Fáfnismál* há uma explicação em prosa que interpola a pergunta de Fáfnir (*Völuspá* 1) e a resposta do Volsungo (*Völuspá* 2). Veja-se: “*Sigurðr dulði nafns síns, fyr því at þat var trúa þeira í fornescio, at orð feigs mannz mætti mikit, ef hann bǫlvaði óvin sínom með nafni.*” in NECKEL et KUHN (eds.), p. 180; [“Sigurd concealed his name, because it was an old superstition to believe that the words of a dying man had great power if he cursed his enemy by name.”] in LARRINGTON (trad.), *op. cit.*, 2014 (edição .epub).

⁴⁸⁵ O adquirir de sabedoria ao chupar num dedo escaldado parece ser um mitema também presente na mitologia céltica, onde encontramos a figura de Finn mac Cumhaill, que ao escaldar o polegar enquanto grelha o salmão da sabedoria, ganha conhecimento para lá dos seus limites, descobrindo que o dono do salmão é seu inimigo e matando-o preemptivamente (vide TURVILLE-PETRE, E.O.G., *Myth and Religion of the North – The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport, Greenwood Press, 1975, p. 203).

possivelmente do séc. VIII, mas registado unicamente num *ms* do séc. XI), onde há uma menção à matança de um dragão por Sigemund (correspondente na *Völsunga* a Sigmund, pai de Sigurðr, que em *Beowulf* se torna o sauróctono) e onde se refere um fiel companheiro chamado Fitela (equivalente ao Sinfjötli da *Völsunga*), prefigurando a matança que Beowulf faz do seu próprio dragão, ajudado por Wiglaf, na parte final do poema anglo-saxónico. Algumas das versões continentais da história dos Volsungos têm um foco na família que assassina Sigurðr (os Niflungos [adaptado do nórdico] ou Nibelungos [do germânico continental]) e Sigurðr é conhecido geralmente nas versões continentais por uma variação do nome Sigfried/Sîfrit. As personagens principais participantes da trama da *Völsunga* após a obtenção do tesouro pela parte de Sigurðr são famosamente baseadas em personagens históricas, embora este texto não possa, de maneira nenhuma, ser entendido como um relato historiográfico. As personagens são elaborações lendárias e literárias, inspiradas vagamente em indivíduos que terão vivido entre os sécs. IV-VI d.C., não transmitindo informações específicas sobre as vidas dos seus longínquos modelos históricos. A procura de uma correspondência histórica para o próprio Sigurðr foi também foco de estudos por alguns, tendo-se lançado hipóteses de inspiração, como o rei franco Sigiberto II (m. 575) ou o chefe germânico Armínio (16 a.c.-21 d.C.), por motivos variados. Estas elucubrações não serão prosseguidas por nós, interessando-nos apenas os desdobramentos lendários respeitantes ao dragão⁴⁸⁶. O tecido intertextual da Lenda dos Volsungos é extremamente complexo e a composição dos vários textos análogos distribui-se desde a era da escrita dos poemas éddicos até ao séc. XVII⁴⁸⁷. Parecem poder ser divididos principalmente em duas grandes famílias de versões, a nórdica e a continental (cuja manifestação mais paradigmática é *Das Nibelungenlied*), sendo que, à partida, a nórdica conterà uma versão mais antiga da história, tal como é relatada na *Edda Poética*. Tal pode deduzir-se tanto por razões temáticas— *e.g.*, o tema do amor de uma mulher pelo seu marido, que seria, à partida, enfatizado nas versões mais recentes (como o é na *Nibelungenlied* e noutros textos continentais)—como por razões

⁴⁸⁶ Concordamos com Turville-Petre quando diz, sobre a hipótese de uma explicação histórica para a matança de Fáfnir baseada nos feitos de Armínio: “It would be difficult to accept the suggestion that this reflects a victory over Roman legions fighting under a dragon banner. [...] it is more readily explained as myth.” in TURVILLE-PETRE, *op. cit.*, p. 200. Não nos identificamos com uma atitude historicista, amiúde falaz, na abordagem ao mitema da dracomaquia. Ainda assim, para uma exploração das possibilidades lançadas para as influências históricas na origem da personagem Sigurðr, vide *ibidem*, pp. 197-205.

⁴⁸⁷ Para uma inventariação das várias obras que constituem análogos à *Saga dos Volsungos*, assim como um tratamento da relação entre elas, ver FINCH, R.G. (ed.), *Völsunga saga*, pp. ix-xxxii.

narratológicas/estruturais, dado a *Nibelungenlied* apresentar uma estruturação narrativa mais complexa, tida tendencialmente como mais recente, assim como parece, em momentos, apresentar resquícios de ser uma adaptação do material nórdico⁴⁸⁸.

Na literatura nórdica antiga, a honra de conter as mais antigas referências nórdicas ao conflito entre Sigurðr e Fáfnir (embora o dragão não seja nomeado) cabe à poesia skáldica. Um poema do *skald* Þorfinn munnr foi transmitido numa *konungasaga*, presente, por exemplo, no *Flateyjarbók* (de c. 1387-1395), mas datado de c. 1025, do reinado do rei Ólafr Haraldsson. Trata-se de uma écfrase: a pedido do rei, o poeta descreve uma tapeçaria onde estaria representado o conflito entre Sigurðr e Fáfnir. Reproduzimos o poema abaixo, juntamente com a tradução apresentada no *Skaldic Project* (inclui a explicação dos *kenningar*):

*Geisli stendr til grundar
Gunnar jarðar munna;
ofan fellr blóð á báðar
benskeiðr, en gramr reiðisk.
Hristisk hjorr í brjósti
hringi grænna lyngva,
en folkþorinn fylkir
ferr við steik at leika.*

["The sunbeam of the land of Gunnr <valkyrie> [SHIELD > SWORD] stabs into the ground of jaws [HEAD]; blood flows down onto both wound-ships [SWORDS], and the prince grows angry. The sword quivers in the breast of the ring of green heathers [SERPENT], and the battle-daring leader proceeds to amuse himself with roasting."]⁴⁸⁹

Como vemos, contém já o motivo do cozinhar do coração por Sigurðr. Pelo menos outros dois poemas skáldicos do séc XI referem a lenda. Um poema skáldico do poeta

⁴⁸⁸ FINCH, R.G., "Völsung-Niflung Cycle" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 707-710.

⁴⁸⁹ WHALEY, Diana (ed.), "Þorfinn munnr, Lausavísur 1" in IDEM (ed.), *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1 - Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 845.

Þjóðólfr Arnórsson, que terá vivido e composto poesia durante o séc. XI (o poema é transmitido no *Morkinskinna*, datado de c. 1275, e também no *Flateyjarbók*). O poeta é desafiado pelo rei Harald *harðráði* a compor uma estrofe sobre uma disputa entre dois artesãos, um ferreiro e um curtidor, recorrendo para tal a uma analogia com Sigurðr (representando o ferreiro) e Fáfnir (o curtidor):

*Sigurðr eggjaði sleggju
snák váligrar brákar,
en skafdreki skinna
skreið of leista heiði.
Menn sôusk orm, áðr ynni,
ilvegs búinn kilju,
nautaleðrs á naðri
neflangr konungr tangar.*

[{The Sigurðr of the sledge-hammer} [SMITH] incited {the snake of the dangerous tanning tool}, [TANNER] and {the scraping-dragon of skins} [TANNER] slithered across {the heath of feet}. [FLOOR] People were afraid of the reptile clad {in the covering {of the sole-path}}, [FOOT > SHOE] before {the long-nosed king of tongs} [SMITH] overcame {the serpent of ox-leather}. [TANNER]]⁴⁹⁰

O poeta Illugi *bryndælaskáld* (séc. XI) refere também Sigurðr e o dragão, num poema encomiástico escrito sobre Haraldr *harðráði*:

*Vargs vas munr, þats margan
— menskerðir stakk sverði
myrkaurriða markar —
mínn dróttinn rak flótta.

Enn helt ulfa brynnir
— eiskaldi gramr beisku*

⁴⁹⁰ WHALEY, Diana (ed.), “Þjóðólfr Arnórsson, Lausavísur 6” in GADE, Kari Ellen (ed.), *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2 - Poetry from the Kings' Sagas 2: From c. 1035 to c. 1300*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 171-172.

*mildr réð orms of eldi —
austrfjör þaðan görva.*

["It was the pleasure of the wolf that my lord put many to flight; the necklace-diminisher [GENEROUS MAN = Sigurðr] pierced the dark trout of the forest [SERPENT = Fáfnir] with the sword."

"Again the thirst-quencher of wolves [WARRIOR] embarked on a well-prepared expedition eastward; the generous ruler moved the bitter heart of the snake across the fire."]⁴⁹¹

Embora estas sejam as mais antigas referências literárias datáveis ao encontro entre Sigurðr e o dragão, ao procurarmos por análogos textuais mais próximos do episódio do dragão da *Völsunga saga*, encontraremos também outras sagas, para além das fontes mitológicas que já salientámos acima—a *Edda Poética* (nomeadamente o poema *Fáfnismál*) e a *Snorra Edda* (na secção *Skáldskaparmál*). A *Píðreks saga* (compilada em meados do séc. XIII na Noruega), apresenta uma versão alternativa da história, que varia bastante em relação à *Völsunga* e mostra alguma aproximação relativamente às versões continentais. O *Norna-Gests þáttur* (þáttur islandês do séc. XIV, inserido na *Ólafs saga Tryggvassonar*) apresenta uma versão bastante semelhante, mas resumida, da história da *Völsunga*. A *Ragnars saga loðbrókar* (séc. XIII), como já referimos, é transmitida juntamente com a *Völsunga* e tem protagonistas genealogicamente relacionados com os Volsungos: Áslaug, a segunda mulher de Ragnarr, é filha de Sigurðr *Fáfnisbani* e da valquíria Brynhildr, embora se apresente sob um nome falso (Kráka). Quando revela a sua identidade real, a prova que Áslaug apresenta para convencer Ragnarr é uma marca em forma de serpente que preenche o olho de um dos seus filhos mútuos, também chamado de Sigurðr, que ganha o epíteto de "serpente-no-olho" (*ormr-í-auga*), e simboliza, presumivelmente, o dragão derrotado pelo avô materno ou pelo pai da criança⁴⁹². A dracomaquia do Volsungo tem assim um impacto sentido nas personagens desta saga.

⁴⁹¹ GADE, Kari (ed.), "(Introduction to) Illugi bryndælaskáld, Poem about Haraldr harðráði" in IDEM (ed.), *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2 - Poetry from the Kings' Sagas 2: From c. 1035 to c. 1300*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 282-5.

⁴⁹² A este assunto voltaremos no subcapítulo 5.3.2.1., em que falaremos da marca que o dragão deixa no herói (ou seus descendentes).

No *Nornagests þáttur*, não se acrescentam detalhes dignos de nota. O enredo é muito encurtado e menciona-se o epíteto de *Fáfnisbani* ("Desgraça de Fáfnir"), atribuído a Sigurðr após a dracomaquia. Refere-se, para além disso, uma "*Saga de Sigurðr Fáfnisbani*", que se julga tratar de uma versão perdida da lenda dos Volsungos⁴⁹³.

A versão apresentada na *Þiðreks saga*⁴⁹⁴ tem algumas diferenças marcadas em relação à *Völsunga saga*, dado tratar-se de uma colectânea de histórias e lendas da Alemanha medieval transpostas para o nórdico antigo e, portanto, recolher alguns detalhes da história vindos da versão continental. Em primeiro lugar, os nomes das personagens diferem. O herói é chamado Sigurðr, na maior parte dos casos, mas nem sempre: é primeiro nomeado como Sigfreðr⁴⁹⁵, apenas para de seguida se adoptar consistentemente a versão nórdica do nome. Frequentemente é chamado de Sigurðr *sveinn*, ou seja, Sigurðr, o Jovem. Para além de o distinguir de outra personagem chamada Sigurðr na história (embora pouco relevante), que é um velho, a insistência no vocábulo *sveinn* enfatiza a juventude do protagonista da sauromaquia. Desta feita, o "ferreiro pai-adoptivo" é chamado de Mímir e o seu irmão metamorfoseado em dragão é Reginn. Este é dito ser arrogante e o pior de todos os homens, e por isso transforma-se num dragão (*ormr*), depois de aprender magia. Deseja a morte de todos os homens, excepto a do irmão, pelo que este é o único que sabe o seu esconderijo na floresta. Não há, no entanto, qualquer menção a um tesouro associado a Reginn, na descrição do dragão e do seu isolamento. Só posteriormente, quando os Niflungos assassinam Sigurðr, falam da sua riqueza e tesouro—depreende-se que, algures na transmissão da história, ou se perdeu o tesouro no passo inicial da saga, ou se acrescentou um no passo posterior.

Sigurðr era um aprendiz problemático, que maltratava os restantes e partia ferramentas com a sua força. Por esse motivo, Mímir manda-o para a floresta sozinho ao encontro de Reginn, a fim de que este o mate. O rapaz só tem um pequeno machado consigo,

⁴⁹³ WÜRTH, Stefanie, "Norna-gests þáttur" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 435.

⁴⁹⁴ A juventude de Sigurðr é tratada numa das partes da saga, intitulada "Upphaf Sigurðar sveins" ["Los comienzos del joven Sigurðr"], caps. 152-168 in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); trad. em GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, pp. 243-260.

⁴⁹⁵ Outra secção da *Þiðreks saga*, uma personagem disfarça-se para uma viagem com o nome falso de Sigifrið, sendo feita uma equivalência directa ao nome Sigurðr. Veja-se: "47. [...] riðr nú í Vilkinaland, nefnist Sigifrið, þat köllum vér Sigurð.", "Vilkina saga" in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); ["y cabalga a la Tierra de los Vilkinos poniéndose le nombre de Sigifrið, a quien nosotros llamamos Sigurðr."], *Saga de Teodorico de Verona* 47 in GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, p. 123.

que não serve de arma, pelo que vence Reginn munido de um toro ardente que puxa da sua fogueira. Sigurðr corta a cabeça do dragão com o machado, como troféu⁴⁹⁶, e decide comê-lo. No entanto, queima-se na panela e mete os dedos na boca para acalmar a ferida. Por conseguinte, ingere o caldo e passa a perceber a linguagem dos pássaros. Duas aves próximas conversam sobre como Mímir o quer morto, sobre o parentesco entre o ferreiro e o dragão, e como Mímir irá vingar Reginn. Depois, Sigurðr unta-se com o sangue e, como resultado, a pele do rapaz torna-se rija como corno, excepto no meio das omoplatas, onde este não chega com as mãos (previsivelmente, é neste local que irão desferir-lhe um golpe mortal, posteriormente⁴⁹⁷). Regressa para junto de Mímir e ameaça-o de morte. Este, na esperança de escapar com a vida, forja-lhe uma armadura e a espada Gramr (que não tem, nesta saga, uma ligação com o pai do herói nem uma origem mítica), contando-lhe como obter o cavalo Grani. No entanto, Sigurðr mata-o na mesma depois de receber os itens. É dito que Sigurðr se tornará um herói conhecido cuja história será para sempre relatada em todas as línguas a Norte da Grécia.

Como vemos, há diferenças significativas entre as duas versões, embora partam de um fundo comum. Quando ao tema que nos diz respeito, a *Piðreks saga* parece combinar, no episódio do dragão, elementos da tradição nórdica e da continental, *i.e.*, o entendimento da fala dos pássaros vindo da versão nórdica, e a sua pele invencível, rija como corno, da versão continental (mencionada na *Das Nibelungenlied*; daí vem o epíteto do herói em alguns textos alemães, como o *Das Lied von Hürnen Seyfried*). Sobre a absorção de características do dragão por parte do herói, assim como a ideia de que vencer o dragão lhe concede fama

⁴⁹⁶ A *Pedra de Räsund* apresenta, na sua iconografia, a cabeça cortada de um dragão pendurada numa árvore. Embora este tema não seja mencionado na *Völsunga saga*, a *Piðreks saga* é uma das fontes utilizadas para argumentar que estará representada a cabeça de Fáfnir, em conjugação com o corpo acéfalo que compõe a banda rúnica inferior, que enquadra a cena, como, de resto, já foi referido.

⁴⁹⁷ A protecção de origem mágica ou divina que concede uma invulnerabilidade pretendida como total, mas que se revela possuir uma excepção fatal, tem paralelos mitológicos. Veja-se, por exemplo, na *Odisseia*, o banho dado a Aquiles por Tétis, que deixa de fora o seu tornozelo, sítio onde irá ser atingido mortalmente; Turville-Petre (*op. cit.*, p. 203) indica também um paralelo céltico em Conganchnes mac Dedad (invulnerável em todo o corpo excepto nas solas dos pés), destacando que, tal como para Sigurðr, tem a pele rija como corno, e também é a esposa do herói a revelar o segredo do ponto fraco; no contexto nórdico, poderíamos talvez indicar o episódio da morte de Baldr, quando os deuses pedem a todas as coisas, animadas e inanimadas, para que jurem não fazer mal ao deus Baldr (filho de Óðinn e Frigg), após um sonho que prenunciava a morte deste. No entanto, deixam de fora do juramento o visco, planta que será utilizada na flecha com que Höðr, o deus cego, mata involuntariamente o irmão, cumprindo as instruções de Loki (que extraiu a Frigg a informação sobre o visco).

imortal , mais falaremos abaixo; interessa-nos, agora, focar a metamorfose e o tesouro de Fáfnir.

5.1.2. O tesouro e a metamorfose nas *fornaldarsögur* e *riddarasögur*

5.1.2.1. Fáfnir e a ganância essencial do dragão nórdico-germânico

Não será difícil concordar que o tesouro tem um papel importante na *Völsunga saga*. É a causa da morte de quase todos os seus donos e constitui um motivo central em torno do estabelecimento de Sigurðr, a figura principal do texto, enquanto herói lendário. Na verdade, em vários dos desenvolvimentos nórdicos da história dos Volsungos, o herói tem características quase-míticas, e o tesouro ganha uma dimensão de significação simbólica épica, como uma imagem final poderosa de desgraça, afundado no Reno. O tesouro é um dos motivos que mais enraizado parece estar no imaginário nórdico do dragão.

Das vinte e nove sagas (e *þættir*) observadas, dezasseis delas contêm algum tipo de associação entre dragões e tesouro, a grande maioria das quais é de posse directa do tesouro pelo sáurio mítico. Encontramos este motivo presente nas *fornaldarsögur* que abordam Sigurðr ou Ragnarr e ainda na *Yngvars saga víðförla*. Nas *riddarasögur* traduzidas dos romances de cavalaria, o tesouro está ausente, embora o possamos traçar na *Piðreks saga*, que é compilada/adaptada a partir de material germânico continental, e na *Trójumanna saga*, derivada de textos latinos, nas passagens referentes a Jasão e ao dragão (*dreki*) da Cólquida⁴⁹⁸—note-se, um dragão clássico de olhos faiscantes de veneno (“[...] *allra dreka grimmastr, hann hefir mörg augu ok mikit eitr*” [o mais terrível dos dragões, ele tinha muitos olhos⁴⁹⁹ e abundante veneno]), que era ainda cuspidor de fogo (“*svâ grimmir ok ógurlegir, at eldr flýgr af nösúm þeirra ok munni*” [tão terrível e horrendo, que fogo voava do seu nariz e da sua boca]), mas que se aproxima dos seus congéneres nórdicos pelo vocabulário utilizado para descrever a forma como Jasão o ataca, uma maneira típica de derrotar dragões nas sagas⁵⁰⁰: “*leggr hann til drekans undir bæxlit*” [apunhalou ele [Jasão] o dragão debaixo do

⁴⁹⁸ EVANS, *op. cit.*, 2005, p. 241.

⁴⁹⁹ Os muitos olhos do dragão serão, talvez, adicionados por cumplicidade para com a figura de Argus. Inspirado na figura do guarda gigante da mitologia grega, na *Trójumanna saga* este servo (*þræll*), que guarda a entrada da caverna onde reside o dragão da Cólquida, tem também cem olhos e nunca os fecha todos ao mesmo tempo, sendo um guardião permanentemente vigilante.

⁵⁰⁰ Como discutido acima.

ombro]⁵⁰¹. Com a ajuda da filha do rei da Cólquida (Medeia, nomeada apenas em algumas versões), Jasão consegue escapar imune ao veneno que o dragão cospe quando acorda com o seu golpe. Aqui, uma história vinda da tradição letrada latina alinha-se com algumas noções germânicas do dragão, constituindo uma adição ao *corpus* de sagas com dragões guardiães de tesouro.

Nas *riddarasögur* autóctones voltamos a encontrar uma abundância de tesouros acumulados por dragões. Embora algumas destas pareçam derivações de motivos retirados de outros textos mais antigos, não necessitamos de utilizar a quantidade de sagas como argumento para a importância do tesouro na concepção nórdica do dragão. A sua antiguidade é demonstrada, e parece intrinsecamente relacionado com um dos conceitos mais arcaicos de dragão nórdico, encontrado no *ormr*, verificando-se também no anglo-saxónico dragão de *Beowulf*, indissociável do seu tesouro: “Treasure in the ground it is ever his wont to seize, and there wise with many years he guards the heathen gold—no whit doth it profit him.”⁵⁰² A associação pode ser verificada também na poesia skáldica. Uma pesquisa pelos termos relacionados com ouro destaca, de imediato, vários vocábulos que atestam uma ligação conceptual tesouro-dragão/serpente. Damos alguns exemplos: *ormstalls* (“of the serpent-lair”, no anónimo *Plácitusdrápa* 2), *orma leið* (“of the serpent’s path”, em Kálfr Hallsson, *Kátrínardrápa* 6 e 13), ou ainda *kenningar* mais elaborados como *beðr þlna fjalla* (“of the bed of the fish of the mountain”, em Þorvaldr Hjaltasson, *Lausavísur* 2.1, em que o peixe das montanhas seria a serpente, e a sua cama o ouro); encontra-se também *dreka bóli* (“dwelling of the dragon”, em Einarr Skúlason, *Geisli* 41)⁵⁰³. Uma observação das *íslendingasögur* mostrará que, também nestas, marcam presença dragões que guardam tesouros, embora não estejam em foco neste estudo.

Concentrando-nos primeiro na *Völsunga saga*, pode-se afirmar que o facto de Fáfnir se manifestar em forma dracónica apenas a partir do momento em que ganha posse do tesouro não é uma coincidência fortuita. Na verdade, veremos como a posse de um tesouro parece poder ter um efeito verdadeiramente transformativo no seu dono; mais, a relação da forma

⁵⁰¹ *Trójumanna saga* 9-10 in JÓN (ed.), *op. cit.*, caps. 9-10 (consultado online).

⁵⁰² *Beowulf* vv. 1916-1918 in TOLKIEN (trad.), *op. cit.*, 2014, p. 79.

⁵⁰³ Pesquisa efectuada na base de dados *The Skaldic Project*, em <https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=kenning&i=134>.

monstruosa com a posse egoísta de riqueza pode ser reveladora de concepções nórdicas sobre a ganância e as várias formas de acumulação de riqueza, assim como permite explorar alguns dos fundamentos morais da sociedade nórdica medieval⁵⁰⁴.

Um dos preceitos estruturais da mitologia escandinava, como avançado por Einar Haugen, é a ideia de que apesar do combate incessante entre deuses e gigantes, relatado nas Eddas, não há ênfase numa oposição fundamental entre estas duas categorias de seres divinos—uma possível oposição binária é neutralizada por uma aproximação entre as duas partes. Os deuses são, por vezes, vencidos ou ludibriados por gigantes, e encontramos nos mitos exemplos de miscigenação entre estes dois tipos de seres. Uma neutralização semelhante seria espelhada, segundo Haugen, entre humano e animal ou, até, entre humano e monstro, algo enfatizado pela forma como os metamorfos são frequentes nas lendas e mitos nórdicos⁵⁰⁵. Os *berserkir* e os *ulfheðnir*—homens que se transformam, respectivamente, em urso e em lobo—seriam disto exemplos, assim como Fáfnir, que é um humano que se transforma em dragão. Para Evans, esta é a faceta fundamental de Fáfnir, que assume um estatuto plenamente ambíguo, pois de homem, passa à forma de dragão; enquanto dragão, fala como um homem. Vejamos como é formulada a sua transformação:

«Síðan drap Fáfnir föður sinn,» segir Reginn, «ok myrði hann, ok náða ek engu af fénu. Hann gerðisk svá illr at hann lagðisk út ok unni engum at njóta fjárins nema sér ok varð síðan at inum versta ormi og liggr nú á því fé.»

[«Later on Fafnir killed his father, » said Regin, «hiding his murdered body, and I didn't get any of the treasure. He grew so malevolent that he went off to live in the wilds and allowed none but himself to have any pleasure in the riches, and later on he turned into a terrible dragon and now he lies on the treasure.»]⁵⁰⁶

Como vemos, Fáfnir não só se apoderou violentamente do tesouro inteiro como impediu que outros desfrutassem dele. Estamos perante uma acumulação de riqueza como fim em si mesmo, sem sequer ter como objectivo a ascensão de nível social. A relação causal com a

⁵⁰⁴ Como bem demonstrado, entre outros, por Jonathan Evans em EVANS, *op. cit.*, 2005, pp. 248-269; e por BARREIRO, *op. cit.*, pp. 53-81.

⁵⁰⁵ Mais será dito abaixo sobre este tipo de personagens no capítulo 5.1.2.4.

⁵⁰⁶ FINCH, *op. cit.*, 1965, p. 26.

transformação em dragão é explícita nesta saga. Fáfnir tornou-se cada vez mais maldoso e isolou-se na natureza selvagem. Torna-se num dragão, nada mais fazendo que deitar-se no seu tesouro. Como diz Lionarons:

The metamorphosis of [...] Fáfnir into a dragon is explicitly a transformation designed to enable Fáfnir to keep the gold he has stolen from his murdered father all to himself; [...] ordinary physical and moral characteristics—Fáfnir’s status as *miklu mestr ok grimmastr*, «the largest and fiercest»—are transformed into extraordinary indications of an inhuman, dragonish identity formed in the crisis of intentional patricide.⁵⁰⁷

Estaríamos então perante uma identidade monstruosa, dracónica, primeiramente moral—pois mata o seu pai movido pela ganância—e que se revela externamente na transformação física do humano em dragão.

A causa original para a ligação metonímica do *ormr* ao tesouro, não a poderemos aqui avançar; no entanto, é inegável que esta existe, e que se manifesta em variadas representações na cultura nórdica germânica. Lionarons e Evans desenvolvem o conceito de dragão como “duplo-monstruoso” do herói, na senda da ideia desenvolvida por Calvert Watkins de que, no mito indo-europeu, a relação entre o herói germânico e o dragão é bilateral, aproximando-se uma figura da outra, e podendo-se pelo seu contraste expressar facetas diferentes das mesmas características ou, pelo contrário, demonstrar o potencial monstruoso do herói. Evans conclui, no seu estudo, que, dentro da mitologia nórdica e germânica, o humano metamorfoseado em dragão e guardião de um tesouro é: “a symbolic expression of the culture’s anxiety concerning the destructive power of greed as an internal moral failing in the human individual.”⁵⁰⁸ Esta acumulação de riqueza seria uma preocupação premente e uma falha moral particularmente grave numa sociedade que dependia criticamente da execução das relações e obrigações sociais e militares pessoais, para a manutenção do funcionamento e estabilidade da sua economia⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ LIONARONS, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁰⁸ EVANS, *op. cit.*, 2005, p. 256.

⁵⁰⁹ Sobre o tema das relações sociais entre chefe e o seu séquito de guerreiros nas sociedades germânicas, especialmente no que diz respeito a *Beowulf*, veja-se BAZELMANS, Jos, *By Weapons Made Worthy – Lords, Retainers, and their Relationship in Beowulf*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1999.

Este tipo de processo transformativo e de duplicidade com o herói/sociedade (relacionado com riqueza) ocorre não só com dragões, mas também com os *draugar*, os mortos-vivos nórdicos, que habitam nos montes tumulares (em nórdico antigo dito um *haugr*, geralmente), sepulturas dos grandes líderes. Amiúde, na literatura nórdica-antiga, principalmente nas *fornaldarsögur* (mas também em algumas *íslendingasögur*, como a *Grettis saga*), um rei ou *jarl* sepultado permanece no mundo físico como uma presença sobrenatural que sobre este actua, ajudando ou opondo-se aos heróis—um exemplo de *draugr* benéfico é o rei Hreggvið na *Göngu-Hrólfs saga*⁵¹⁰, que, após a morte, habita o seu monte-tumular (*haugr*), onde guarda a sua armadura e zela à distância pelo bem da sua filha Ingigerðr. Mais frequentemente, os *draugar* são presenças hostis, como o adversário de Grettir na sua saga epónima, Glámr, dotadas de características negativas abundantes. Assemelham-se nisso, como na guarda de tesouros em montes-tumulares, aos dragões, algo apontado por vários estudiosos, como Hilda Ellis Davidson⁵¹¹, Kathryn Hume e Jonathan Evans⁵¹². Hume diz-nos:

The portrayal of *draugar* reflects the society's subliminal awareness of its own weaknesses: desire for gold and love of special objects, bloodthirstiness, selfishness, and belief in physical strength as a trait valued for itself rather than for what it can do for society.⁵¹³

De forma semelhante, para os dragões, Hume aponta que representam características e associações heróicas no seu reverso negativo, contrário ao demonstrado geralmente pelos heróis. Frequentemente, os monstros com ligação mais forte aos humanos, como é o caso dos dragões metamorfoseados e dos *draugar*, revelam de que forma características entendidas como positivas nas figuras dos heróis das histórias podem também revelar-se como perigosas para a sociedade. Numa visão que muda o sentido da metamorfose de sítio, embora em torno

⁵¹⁰ Note-se que, como já destacámos, o vocabulário utilizado para falar dos seres sobrenaturais é extremamente variado e inconstante. Nem todas as instâncias em que se identifica um *draugr* utilizam esta palavra para o nomear. Esta saga é um desses exemplos, em que não se nomeia directamente Hreggvið como um *draugr*, apesar de ter as características de um.

⁵¹¹ DAVIDSON, Hilda R. Ellis, “The Hill of the Dragon: Anglo-Saxon Burial Mounds in Literature and Archaeology” in *Folklore* vol. 61 no. 4, Taylor & Francis, 1950, pp. 179-182;

⁵¹² “These sagas [*i.e.*, as *fornaldarsögur*] suggest a close similarity between the idea of a man transformed into a dragon on the treasure and the supernatural figure of the *draugr*, an enchanted revenant—an undead human or animated corpse—which is found in a number of ON sagas.” in EVANS, *op. cit.*, 2005, p. 259.

⁵¹³ HUME, *op. cit.*, 1980, p. 13.

da mesma ideia de identidade dracónica, Santiago Barreiro defende que esta transformação não deve ser entendida fundamentalmente como uma mudança de forma biológica, na óptica de que a morfologia do dragão pouco importa para a sua definição enquanto tal. Haveria, assim, uma relação entre função e essência/natureza dos seres. “Fazer coisas dragonescas” seria identificado com “ser um dragão”. Seres como Fáfnir e a sua família seriam de ontologia essencialmente incerta. Reginn é chamado por vezes de *dvergr*, “anão” (mitologicamente ligados à forja e metalurgia), e Otr, o irmão pescador transforma-se à sua vontade, afinal de contas, numa lontra. A metamorfose seria melhor entendida não como uma mutação biológica, mas como um sinal da forma essencialmente instável com que estes seres eram literariamente concebidos, provocada por algum agente—no caso de Fáfnir, o tesouro amaldiçoado⁵¹⁴. O que sinaliza a presença de um dragão é assim, segundo Barreiro, a função de uma personagem no texto e a maneira como se comporta:

I think that what defines Fáfnir as a dragon is his unavoidable link to an extreme, inhuman level of greed, triggered (or at least amplified) by the cursed hoard. Against this definition, his shape and physical traits appear as irrelevant or at best as concomitant effects of his greed.⁵¹⁵

Consideramos que a forma e características de dragão importam, por indicarem monstruosidade, mas aparentam ser, de facto, subordinadas ao simbolismo inerente ao dragão, que lhe concede a sua verdadeira importância numa narrativa.

Esta transformação de um homem em dragão, com associação à riqueza, é expectável no *mythos* germânico. A sua utilização consiste numa ferramenta narrativa eficaz, que tanto pode ser explicitada (no caso da *Völsunga*), como meramente sugerida, como veremos em relação a algumas das fontes que destacaremos. Ainda, como alguns estudiosos sugerem, esta poderia ser uma possibilidade interpretativa para *Beowulf*, segundo a qual se veria o último sobrevivente do povo que possui o tesouro, de que nos fala vagamente o poema⁵¹⁶, como uma forma pré-transformada do dragão que acaba por possuir o tesouro. Esta ideia é sugerida por Hilda R. Ellis Davidson: “The account suggests that this is a rationalization of the idea

⁵¹⁴ BARREIRO, *op. cit.*, p. 61.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁵¹⁶ *Beowulf* vv. 2237-2270 in MITCHELL et Robinson, *op. cit.*, pp. 126-127.

(which would be repugnant to a Christian audience) that the dead man himself became a dragon. It is a familiar idea in Old Norse literature.”⁵¹⁷ Um dos proponentes principais da ideia de transformação do “Último Sobrevivente” é Raymond Tripp⁵¹⁸, e Jonathan Evans apoia-a apenas enquanto possível mecanismo subjacente à lenda expressa em *Beowulf*, reconhecendo que é impossível encontrar a transformação literalmente expressa no texto e reforçando o seu carácter interpretativo. Evans destaca que este tipo de associação não perde força ao não ser explicitado no texto, podendo até a ambiguidade de uma simples sugestão acentuar o carácter misterioso e sobrenatural da obra:

[...] the suggestion of monstrous transformation through the cursed hoard or through the inward moral curse represented by greed does not depend upon precise preservation of details in the sources: in fact it may be better for the unspecific allusiveness which contributes to the aura of the supernatural that perfuses the poem.⁵¹⁹

Esta hipótese não é apoiada de forma generalizada pelos estudiosos de *Beowulf*, havendo quem a considere inconclusiva ou sem substância⁵²⁰. De qualquer forma, mesmo que o dragão de *Beowulf* não seja um homem metamorfoseado, é sem dúvida possível olhá-lo como uma personagem contrastante com a ideia de rei ideal, como é apresentado o rei Hrothgar, distribuidor de riqueza entre os seus seguidores. O dragão, por outro lado, tudo acumula e não quer partilhar. Esta associação mental entre dragão e acumulação do tesouro permanece na sabedoria proverbial germânica, tanto anglo-saxónica (vários provérbios na colectânea poética *Maxims II* referem que o dragão velho guarda tesouros no monte-tumular, e que o rei velho distribui anéis no seu reino⁵²¹) como nórdica—embora muito mais tardio, de c. dos sécs. XV/XVI, veja-se o provérbio que assenta numa faixa iluminada numa das páginas do manuscrito legal islandês *Heynesbók* (AM 147 4to, no fólio 27r), segurada por um dragão,

⁵¹⁷ DAVIDSON, *op. cit.*, p. 181.

⁵¹⁸ TRIPP, Raymond P. (ed./trad.), *More about the Fight with the Dragon: Beowulf, 2208b-3182: Commentary, Edition, and Translation*, Lanham, University Press of America, 1983.

⁵¹⁹ EVANS, *op. cit.*, 2005, p. 260.

⁵²⁰ Christine Rauer, por exemplo, discorda, dizendo: “Much of Tripp’s argument is based on his radically altered text of the dragon episode which has received an exceptionally hostile response from other commentators, and it would probably be fair to say that Tripp’s argument remains unsubstantiated by the transmitted text.” In RAUER, *op. cit.*, pp. 39-40. Veja-se a mesma obra para uma discussão profunda em torno do dragão de *Beowulf*, dos seus análogos, influências e possíveis interpretações.

⁵²¹ EVANS, *op. cit.*, 2005, pp. 261-269.

que já destacámos neste trabalho quando falámos da iconografia. No meio de um capítulo sobre heranças, pode ler-se nesta faixa marginal, segundo transcrição e tradução de Evans: “«sem ormuren elskar gullit, svo elskar hinn agiarne rangfeingit fe» [As the dragon loves the gold, so does the greedy love ill-gotten goods.]”⁵²² Assim, verifica-se que o vigor do motivo do dragão acumulador de riqueza se mantém e prolifera ao longo da Idade Média islandesa, como diz Santiago Barreiro, aludindo à diversidade cronológica e genológica dos textos que a contém: “In short, the image of dragons as hoarders, which appears in texts from the pre-literary, pre-conversion period to late-medieval learned utilitarian texts, enjoyed widespread vitality in Medieval Iceland.”⁵²³

Esta ligação entre dragão e tesouro é verificada também noutras *fornaldarsögur* e *riddarasögur*, dado que com metamorfose ou sem metamorfose, o tesouro é associado repetidamente ao dragão.

5.1.2.2. Dragões metamorfoseados e tesouros noutras sagas

Observamos a transformação de homens em dragões, associados à presença de tesouros (para além da *Völsunga saga*, já mencionada, e do *Nornagests þáttr*, que reproduz a mesma história) na *Hálfðanar saga Eysteinnsonar*, na *Ectors saga ok kappá hans* e sugerida na *Yngvars saga víðförla* e na *Konráðs saga keisarasonar*.

Na *Hálfðanar saga Eysteinnsonar* (meados do séc. XV), este episódio não implica uma luta imediata, surgindo no final do texto. Valr e os seus filhos, inimigos do protagonista, fogem da batalha final. Valr leva consigo dois baús de ouro, ditos tão pesados que dois homens não os poderiam carregar—possivelmente um eco da história de Sigurðr e Fáfnir, pois esta é a mesma quantidade que o herói Volsungo leva do tesouro do dragão. Todos se refugiam numa caverna por baixo de uma catarata. É dito que aí se deitam em cima do ouro e se tornam em dragões voadores (*flugdrekar*), com elmos nas cabeças e espadas que agarram por baixo dos ombros. Estes dragões com elmos e espadas apresentam assim um aspecto algo antropomórfico, embora talvez haja uma explicação alternativa. Os elmos nas cabeças são semelhantes ao *ægishjálmr* de Fáfnir e as espadas debaixo do ombro recordam o local em que Sigurðr decidiu apunhalar o dragão (embora estas sejam brandidas e não cravadas). São

⁵²² EVANS, *op. cit.*, 2000, p. 465.

⁵²³ BARREIRO, *op. cit.*, p. 67.

objectos que marcam presença recorrente neste tipo de episódios, estabelecendo talvez uma associação literária com o dragão como ecos do episódio de Fáfnir. É ainda dito que ali ficaram até ao herói Gull-Þórir aparecer, traçando-se uma ligação com a *Gull-Þóris saga*, uma *íslendingasaga* do séc. XIV que é das poucas obras deste subgénero que contém dragões⁵²⁴. Nesta, o herói vence os dragões e fica com o ouro guardado pelas criaturas. No final da saga, fará o mesmo que Valr, transformando-se ele próprio em dragão para guardar o ouro⁵²⁵. Dadas as datações de cada saga, julga-se que este detalhe na *Hálfðanar saga Eysteinnsonar* seja, pela parte do autor, uma contextualização retrospectiva para o episódio

⁵²⁴ Destacamos ainda a *Jómsvíkinga saga* (c. 1200), um texto de classificação problemática (mas de estilo tendencialmente realista), onde, a meio da saga, o viking Búi salta de um navio durante uma batalha, com um baú cheio de ouro debaixo de cada braço, para não mais ser visto. No final da saga é dito ter-se transformado em dragão, embora o narrador assuma esta possibilidade como uma incerteza. Veja-se: “39. [...] *En það er sögn manna síðan að Búi hafi að ormi orðið og lagist á gullkistur sínar; en vér hyggjum það til þess haft vera að þar hafi ormurinn sést á Hjörungavogi, og kann vera að nokkur ill vættur hafi lagist á féð og sýnt þar síðan. En eigi kunnum vér að segja hvort heldur er. Má og vera að hvorki sé satt, því að marga vega má sýnast.*” in ÓLAFUR Halldórsson (ed.), *Jómsvíkinga saga*, Reykjavík, Prentsmiðja Jóns Helgasonar Hf., 1969; [“But people have said since that Búi turned into a dragon and settled down on his chests of gold; but I think the cause of this to be that a dragon has been seen at Hjörungavágr, and it may be that some evil spirit has settled down on the treasure and has been seen there since. But I cannot say which is more likely. It may also be that neither is true, for things may appear in many different ways.”] in FINLAY, Alison et ÞÓRÐÍS Edda Jóhannesdóttir (trans.), *The Saga of the Jomsvikings – A Translation with Full Introduction*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications – Western Michigan University, 2018, p. 159 (edição .epub). O dragão da *Jómsvíkinga saga* é recuperado num texto do séc. XIV, a saga do bispo islandês Guðmundr, como nos dizem Finlay e Þórðís na sua introdução: “The location of the battle is remembered in another context in an early fourteenth-century version of *Guðmundar saga Arasonar* in which the Icelandic Bishop Guðmundr, on a journey to Norway, is said to defeat a terrible dragon at a place called Hjörungavágr by sprinkling it with holy water; the author notes this as the site of the battle: “Miðil Þrándheims ok Björgynjar liggir sá sjár, er heitir Hjörungavágr, þar barðist forðum Hákon Hlaðajarl við Jómsvíkinga” (Between Trondheim and Bergen lies the sea that is called Hjörungavágr; there Jarl Hákon of Hlaðir fought once against the Jomsvikings; *Biskupa sögur* 2, p. 129). This is clearly the same dragon into which Búi is said to be transformed at the end of *Jómsvíkinga saga*, although Búi is not mentioned in *Guðmundar saga*.” *ibidem*, p. 5.

⁵²⁵ Nesta “saga de islandeses”, como também na *Jómsvíkinga saga*, a transformação em dragão está definitivamente relacionada com o tesouro, embora nem sempre haja uma sinalização prévia de ganância no carácter das personagens que passam por esta metamorfose: “I should remark that it is the possession of a treasure that seems to trigger the transformation in both cases, albeit with some differences of detail: Þórir is depicted as greedy throughout his saga, whereas Búi is not.” in BARREIRO, *op. cit.*, p. 58. Búi é um dos “jómsvíking”, o grupo de heróis da saga, e o acto de se atirar borda-fora com o tesouro é representado de forma positiva, dado ser contrastado com a rendição dos seus companheiros—Búi prefere a (aparente) morte. Þórir, no entanto, sofre o efeito do tesouro, desgraça que lhe é anunciada previamente: Agnarr, um seu parente (*berserkr* e habitante de um monte-tumular) que lhe fala do tesouro dos dragões, avisa-o de que este lhe trará azar. Esta profecia cumpre-se no final da saga, em que Þórir se torna um homem malicioso e avarento, desaparecendo com o seu tesouro, dizendo-se que pode ser encontrado na forma de dragão, deitado no ouro. Ambas estas representações apresentam marcas de bidimensionalidade do sobrenatural, ou seja, neste caso, a incerteza expressada por parte do narrador quanto ao fenómeno da transformação em dragão (como indicámos acima relativamente ao sobrenatural/maravilhoso na mundividência nórdica). Relevantemente, segundo Daniel Sävborg, a *Gull-Þóris saga* herdou o seu dragão da *Jómsvíkinga saga* e não de outros famosos testemunhos de dragões na literatura nórdica-antiga (vide SÄVBORG, *op. cit.*, 2014, pp. 106-108).

da *Gull-Póris saga*, procurando criar continuidade entre o seu texto e o de uma saga já conhecida⁵²⁶.

Será interessante referir, ainda, outra transformação ocorrente na *Hálfðanar saga Eysteinnsonar*, em que Agnarr, sobrinho de Valr e, tal como ele, escapado do confronto final, é dito dedicar-se à bandidagem no resto da sua vida. Na velhice, tendo acumulado riqueza ao longo dos anos, constrói para si um monte-tumular, onde entra vivo e se "transforma em *tröll*", aí permanecendo com o seu dinheiro. Trata-se de uma tradução imperfeita—um *tröll* não é uma definição tão precisa como habitualmente pensamos, e pode simplesmente indicar um estado sobrenatural. A expressão utilizada é *trylldist*, uma conjugação do verbo *trylla*, que também é utilizado para uma passagem a uma forma sobrenatural na *Örvar-Odds saga*, relativo a Ögmundr, o adversário do herói. Diz-se dele, como explicação para as suas inúmeras e perigosas características sobrenaturais, que passou na Pérmia (*Bjarmaland*) por um processo destes, aplicado por terceiros (num ritual que talvez envolvesse sangue), ao ponto de Ögmundr deixar de se assemelhar a um ser humano. Na *Hálfðanar saga*, Agnarr insere-se numa família de homens dotados em feitiçaria (como Valr), pelo que esta sua transformação final não surpreende o leitor. Podemos interrogar-nos se não se transformará, também, num dragão; no entanto, o autor não mostra pudor em nomear os diversos metamorfos-dragões da sua família como tal em duas outras ocasiões, pelo que supomos que se trata de uma transformação mais genérica, num ser sobrenatural que reside num monte-tumular—talvez num *draugr* (como expusemos acima), embora a hiper-compartimentação dos seres sobrenaturais não seja sempre a mais frutífera das atitudes⁵²⁷, e possamos, até certo ponto, dar-nos por satisfeitos com a ambiguidade ontológica final de Agnarr. Será interessante notar que, na *Hálfðanar saga Eysteinnsonar*, todos os homens que se metamorfoseiam têm ligação familiar, estando aqui presente uma linhagem de feiticeiros sobrenaturais. Note-se que na *Gull-Póris saga*, na qual a *Hálfðanar saga* se parece em parte

⁵²⁶ BARREIRO, *op. cit.*, p. 58.

⁵²⁷ Veja-se: "A sharper focus on the vocabulary of the paranormal thus yields results that are essentially negative. What emerges is not a neat classification to replace the modern one but rather a vast and confusing array of words about the paranormal. Thus a new conceptualization on the medieval terminology to replace the nineteenth-century categories is neither possible nor even desirable. What this close examination upon the vocabulary of the paranormal tells us instead is that the nonexistent will never yield to a taxonomy based on the natural world." ÁRMANN Jakobsson, "The Taxonomy of the Non-existent: Some Medieval Icelandic Concepts of the Paranormal" in *Fabula* 54, De Gruyter, 2013, p. 212.

inspirar há, como referimos, um *draugr* chamado Agnarr, que indica ao herói onde fica a caverna dos dragões, embora não se mencione qualquer ligação familiar aos mesmos, mas sim a Þórir.

Passando para o mundo das sagas de cavalaria, observemos a *Ectors saga* (*riddarasaga* autóctone do final do séc. XIV/início do séc. XV), que contém três episódios com dragões. Estas três aventuras são vividas por três personagens diferentes, pois os encontros ocorrem dentro da estrutura emoldurada da história, em que recebemos uma pequena narrativa para cada um dos cavaleiros de Ector (e para o próprio) que parte do castelo inicial. Dois dos dragões são enfrentados por campeões de Ector e outro pelo herói titular. Destes dragões, apenas dois se encaixam nesta categoria de metamorfose (aqueles aos quais se chama de *ormr* em vez de *dreki*), sendo muito semelhantes entre si. O primeiro aparece na aventura de Fenacius, o terceiro cavaleiro. Um anão de quem Fenacius se tornou amigo relata-lhe a história do metamorfo Ingifer: na sua forma inicial, era um *berserkr* negro⁵²⁸, talvez vindo da Cítia, que usurpou durante largos anos o trono do reino (indefinido) onde o herói se encontra, até ser expulso pelo legítimo herdeiro. No entanto, não deixa de atormentar a população, pois, ao fugir, pegou em dois baús de ouro (uma repetição do motivo presente na *Völsunga saga*, na *Hálfðanar saga*, etc), transformou-se num dragão (*ormr*) e refugiou-se numa gruta perto da cidade. Desde este seu refúgio, aterrorizara já durante trinta anos a cidade, matando homens e gado e envenenando um curso de água próximo. A mão da filha do rei é oferecida a quem derrotar esta serpente, tarefa que Fenacius prontamente procurará cumprir, para efeitos da qual o anão lhe oferece um creme antiveneno. A serpente anuncia o seu paradeiro pelo rasto dourado que deixa, perto da cidade. Após aí pernoitar, Fenacius ataca o monstro quando este se dirige ao rio para beber água (um elemento que parece retirado da rotina de Fáfnir), depois de se untar com o creme. O dragão cospe veneno na sua direcção, mas Fenacius espeta a sua lança na boca dele e corta-lhe a cabeça em dois. A história encerra com Fenacius a casar com a princesa—sobre o destino do tesouro de Ingifer, nada é dito—, constituindo o episódio do dragão praticamente a totalidade da aventura deste cavaleiro, até à sua reunião com os companheiros.

⁵²⁸ Sobre a figura do *berserkr* negro, mais será dito de seguida, vide infra.

O segundo metamorfo é enfrentado pelo próprio Ector, num episódio que, comparado com o anterior, nos permite entender a crítica habitualmente feita aos romances autóctones sobre derivação e repetição de fórmulas narrativas. Trata-se de um feiticeiro chamado Argus, senhor de uma aldeia na Síria, irmão do duque Marius, severo e injusto usurpador. Quando Argus descobre que Marius foi deposto e morto pelo legítimo herdeiro, pega em dois baús de ouro e transforma-se num dragão (*ormr*), deitando-se em cima do ouro perto de uma ponte que o protagonista e o seu companheiro precisam de atravessar. O dragão, como se poderá supor, não deixa ninguém atravessar, e impede os habitantes do castelo de fazer uso da floresta, pondo em risco a sua subsistência. De noite, Ector vai sozinho atacar o dragão. Veneno e fogo saem das suas narinas e o fumo ergue-se pelo céu. O cavaleiro espeta a sua lança no coração do dragão e salta para o rio, contra a corrente, evitando o sangue e veneno que são levados para jusante. A morte do dragão causa um grande estremecer do solo que se assemelha a um terramoto. Sendo um cavaleiro paradigmático nos seus valores morais, Ector recusa ficar com o tesouro do dragão e divide o ouro entre os aldeões e os habitantes do castelo, que cuidam de queimar o corpo da serpente e deitar as cinzas ao rio, para evitar pestilências futuras.

Como verificável, o episódio de Ector em muito espelha o anterior de Fenacius, com características e atitudes partilhadas pelos dois dragões. Ambos os episódios, embora se encaixem na categoria de narrativas que juntam um tesouro e um dragão metamorfoseado, parecem apresentar uma mistura de influências. Os dois homens transformam-se em dragões, cospem veneno e deitam-se em cima de tesouros (um deles tem até uma rotina semelhante à de Fáfnir)—como refere Kathryn Hume, ganham, por isso, uma característica algo “tradicional”:

The eclectic *Ektors saga* [...] mentions three serpentine monsters, one of which came into being when a black berserk turned himself into a snake to guard his gold. Another of these scaly brutes acquires spurious traditionality when we are told that the hero must guard against the dying adversary's blood and venom. His evasive strategy is original—he swims upstream while the fatal effluvia drift down—but the hero's problem is the more gripping because it also faced Sigurðr when he fought Fáfnir.⁵²⁹

⁵²⁹ HUME, *op. cit.*, p. 16

Filiam-se, até certo ponto, na linhagem de Fáfnir. Poder-se-ia argumentar que o simples facto de se isolarem com tesouros enquadraria o perfil de acumulação solitária de riqueza e poderia causar a transformação em dragão. No entanto, o seu móbil para o isolamento não parece tanto a ganância como o instinto de sobrevivência, pelo que não manifestariam o mesmo simbolismo resultante de uma preocupação social com a acumulação e não-distribuição de riquezas—embora a sua associação à riqueza possa ser o móbil último da sua transformação, uma vez isolados.

Na verdade, estes dragões são, por um lado, semelhantes ao dragão de uma tradição literária cristã, enquanto monstros que causam perturbação económica às populações junto das quais habitam (como os dragões da hagiografia, ou o do cavaleiro francês Tristan, por exemplo), não existindo assim em completo isolamento. Por outro lado, tipificam um tipo de personagem nórdico que identificaremos de seguida⁵³⁰, o “feiticeiro/*berserkr*”, que invoca a transformação em dragão de moto próprio. Ambos são descritos com termos habituais para feitiçaria, usados para caracterizar adversários de que se espera (e se irá verificar) uma manifestação de poder sobrenatural, neste caso uma transformação em dragão. Ingifer é dito ser “*einn berserkr iórdu suartari. tröll ath meṭti og fiolkynngi*”⁵³¹ [um *berserkr* mais preto que terra [solo]. *tröll* em poder e conhecimento de artes mágicas]; Argus transforma-se em dragão também por feitiço: “*uard at ormi med suo miklum trollskaṡ og fiolkynngi [...]*” [tornou-se em dragão com tão grande feitiçaria e bruxedo [...]]⁵³², para além de ser apresentado como um “*galldramadr og seidskratte og audigur miog*”⁵³³ [encantador e bruxo muito rico]. São utilizadas palavras genéricas para o domínio das artes mágicas que, embora se possam possivelmente ligar etimologicamente a características específicas do ritual ou processo mágico, em muito se confundem no vocabulário para a feitiçaria⁵³⁴.

Outras duas sagas que observámos demonstram um entendimento da transformação de seres humanos em dragões como rumor ou possibilidade, em vez de nos ser apresentada pelo narrador da história como versão definitiva dos factos, de forma semelhante ao que já referimos no que diz respeito à *Jómsvíkinga saga* e à *Gull-Þóris saga*. Falamos da *Yngvars*

⁵³⁰ Vide infra.

⁵³¹ *Ectors saga* 7 in LOTH, *op. cit.* vol. 1, p. 109.

⁵³² *Ectors saga* 19, *ibidem*, p. 161.

⁵³³ *Ibidem*.

⁵³⁴ ÁRMANN, *op. cit.*, 2013, pp. 208-211.

saga víðförla (os mss mais antigos são do séc. XV, mas, supostamente, é baseada num original de c. 1200) e da *Konráðs saga keisarasonar* (início do séc XIV).

Na *Yngvars saga*, um texto geralmente classificado entre as *fornaldarsögur*, o herói e os seus companheiros alcançam o destino final da foz do "rio da Rússia", onde encontram um grande dragão (*dreki*), de um tamanho como nunca tinham encontrado antes, deitado sobre uma grande quantidade de ouro (não há qualquer menção a uma caverna, neste caso). Os viajantes nórdicos encaram o desafio com engenho: sabendo que o dragão se desloca ao rio para ir beber água por um certo caminho onde está marcado o seu rasto, depositam, de modo sorrateiro, o pé amputado de um gigante (previamente derrotado) a meio do trilho. Polvilham, além disso, todo o caminho com sal. Quando o dragão se dirige ao rio, começa a lamber o sal e engole de uma vez o pé de gigante. Assim, na viagem de retorno, demora o triplo do costume, por ter de voltar para trás repetidamente para beber água. Yngvarr e os seus homens têm oportunidade de roubar o ouro do lar (*bæli*) do dragão, onde está como que fundido, traçando-se talvez uma ligação do dragão ao fogo: "*En Yngvarr ok föruneysi hans fóru til bælis drekans ok sáu þar mikit gull ok svá heitt sem nýrunnit í aflí. Síðan hjuggu þeir af staupinu með bolöxum, ok var þat óffjár, er þeir fengu þar.*" ["Yngvar and his companions went to the dragon's lair, and there they saw much gold, as hot as if it had just been melted in a forge. They cut gold off the lump with their axes, and it was a great deal of wealth that they got there."]⁵³⁵. Quando o dragão finalmente consegue regressar ao lar e se apercebe do roubo, tem uma reacção furiosa, e todos os homens que a ela assistem caem mortos.

Trata-se, por um lado, de uma aquisição do tesouro de um dragão bastante típica, embora sem a morte final deste; por outro lado, a sua presença não é explicada até aos passos seguintes, no relato de uma história de ganância e inveja, que nos parece assemelhar-se ao relato da *Völsunga saga* sobre Hreiðmarr e os seus três filhos, Reginn, Fáfnir e Otr. Perto do lar do dragão há um grande castelo com muitos tesouros. Um dos companheiros de Yngvarr pernoita no edifício, e o Diabo aparece-lhe para lhe contar que o rei do castelo, um homem muito rico, se chamava Siggeus, e tinha sido enterrado no sítio onde tinham encontrado o monstro (sugerindo-se que o lar do dragão, de alguma forma, teria uma componente tumular).

⁵³⁵ *Yngvars saga víðförla* 6 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. II, 1950, p. 442; TUNSTALL (trad.), *op. cit.* [online], 2005c.

O rei deixou tudo às três filhas, e duas delas suicidam-se por inveja do ouro que as outras detêm. O Diabo diz ao nórdico que a terceira irmã fica com tudo e desde então vigia o local, tanto durante a sua vida como após a sua morte (em algum estado morto-vivo, presume-se), enchendo o salão de demónios durante a noite. No entanto, oferece um detalhe adicional: “*En drekar átu hræ konungs ok dætra hans, en sumir menn ætla, at þau sé at drekum orðin.*” [“But dragons ate the king's cadaver and the bodies of his daughters. Some believe they've turned into dragons.”]⁵³⁶. Não é claro qual das personagens se teria transformado no dragão que encontraram. Esta proposta alternativa para a existência do dragão—embora o Diabo fale em vários, a saga só nos mostra um dragão nas cercanias do castelo—entra de novo em linha com o entendimento de simbolismo associado ao dragão nas sagas acima mencionadas. Estamos perante um caso de avarícia que, depois de se manifestar no carácter, tem um reflexo físico nos homens—ou mulheres, caso raro, mas que poderia estar aqui presente—que a ela sucumbem.

Na *Konráðs saga*, o caso a que iremos aludir por agora é mais distanciado ainda de uma luta típica com dragões. O herói, Konráðr, parte para *Ormaland*, “Terra das Serpentes”, com o objectivo de resgatar uma pedra preciosa de que necessita para provar o seu valor e casar com a filha do imperador grego. Entra numa cidade e num palácio povoados inteiramente por serpentes, algumas das quais de tamanho descomunal e outras de tamanho natural. Não nos interessando relatar em pormenor toda a aventura, importa destacar que estas serpentes representam a ligação ao tesouro levada ao extremo, e que nenhum outro herói enfrenta tantas. No entanto, este encontro é relativamente trivializado, por uma variedade de motivos: a saga repete-se ao descrever o cenário de aventura, pois antes de Konráðr se deslocar à cidade anguífera, tudo o que deve fazer lhe é descrito em pormenor pela princesa; para além disso, recebe desta numerosos itens mágicos que o ajudarão; ainda, a maior parte das serpentes não são ultrapassadas por combate, mas sim por proezas físicas incomuns (principalmente por meios acrobáticos), dado Konráðr não ser um típico herói germânico guerreiro. Ao longo da história, o príncipe é constantemente ludibriado pelo seu irmão-de-sangue ao longo da história, sendo descrito com alguma condescendência pelo narrador, para depois se revelar como o herói. Notavelmente, há uma serpente mais ameaçadora, que se

⁵³⁶ *Yngvars saga víðförla* 7 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. II, 1950, pp. 443; TUNSTALL (trad.), *op. cit.* [online], 2005c.

destaca de todas as outras que enchem o salão do palácio, e que ousamos designar como um dragão (apesar de todos estes serem chamados de *ormr* e de haver um *dreki* na saga, de características marcadamente diferentes). Veja-se a forma como a maior das serpentes é singularizada: “[...] *og honum þótti sem konungur mundi vera skulu annarra orma.*” “[...] who, he thought, was in all likelihood the king of the other serpents.”]⁵³⁷

Para além de se deitar em cima de um monte de ouro, carrega na sua cabeça um dos objectos distintivos de Fáfnir, o elmo-de-terror: “*Kórónu háfði hann sér á höfði og þar með ægishjálms*”. [He had a crown on his head and a crest of terror to boot.]⁵³⁸. No entanto, este dragão também não será directamente enfrentado em confronto físico por Konráðr, que, por roubar jóias variadas e muito ouro, provoca um enorme terramoto na cidade (“talvez fossem apenas as serpentes a revolver”, diz-nos o narrador). Konráðr foge do palácio a sete pés, seguindo as instruções da princesa: por mais medo que tivesse, não deveria olhar para trás.

Passando à frente dos desenvolvimentos da história, destacamos um apontamento que o narrador faz no final da saga: “*Kalla menn, að borg sú muni af mönnum byggð hafa verið fyrir öndverðu, er Konráður sótti steininn til, og muni ormar og eiturkykvindi mönnum grandað hafa.*” [“Men say that the castle where Konrad sought the gem must have been inhabited originally by people, and that serpents and poisonous reatures [sic] must have wounded them.”]⁵³⁹. Embora não ocorra o mesmo que na *Yngvars saga*, dado que nesta saga não se afirma que os habitantes da cidade se transformaram em serpentes, julgamos considerar que não se trataria de uma suposição implausível⁵⁴⁰, à luz do horizonte de expectativas possível do leitor nórdico. A elevada acumulação de riqueza por parte da população (apesar de não haver referências a ganância), e o facto de as serpentes parecerem estar distribuídas por funções e por uma hierarquia, tal como se fossem uma sociedade—serpentes de guarda, serpentes que entretêm o rei no salão, e uma serpente que é rei sobre

⁵³⁷ *Konráðs saga keisarasonar* 10 in BJARNI (ed.), *op. cit.* vol. 3, p. 327; ZITZELSBERGER, Otto (trad.), “Konráðs saga keisarasonar” in *Seminar for Germanic Philology Yearbook*, Newark, Department of Foreign Languages and Literatures/Rutgers University, 1980, p. 58.

⁵³⁸ *Konráðs saga keisarasonar* 10 in BJARNI (ed.), *op. cit.* vol. 3, p. 326; ZITZELSBERGER (trad.), *op. cit.*, p. 58.

⁵³⁹ *Konráðs saga keisarasonar* 11 in BJARNI (ed.), *op. cit.* vol. 3, p. 344; ZITZELSBERGER (trad.), *op. cit.*, p. 65.

⁵⁴⁰ É esta a interpretação de Evans para as palavras do narrador: “[...] the narrator says the golden castle they inhabit must have been occupied previously by men, the implication being that they were metamorphosed into the very dragons Konrath encounters there.” in EVANS, *op. cit.*, 2005, p. 258.

todas as outras—poderia fazer-nos pensar na transformação da sociedade humana numa sociedade anguiforme. Sendo isto uma proposta interpretativa, não é de todo definitiva; o autor poderia apenas querer deixar a mais leve sugestão no ar, numa referência a uma concepção tradicional do dragão nórdico, vinda das lendas mais antigas—tão distantes desta saga, formalmente e tematicamente, a um primeiro olhar.

5.1.2.3. Dragões (sem metamorfose) e Tesouros

Tendo estabelecido a ligação entre o tesouro e a metamorfose de Fáfnir na *Völsunga saga*, é importante notar que nem em todas as fontes observadas que enquadram episódios com dragões e tesouros há uma metamorfose associada. Muito mais do que a metamorfose, o tesouro é uma constante.

Os casos de dragões mais excepcionais pertencem ao género das *fornaldarsögur*, e as sagas em questão contêm utilizações mais criativas de dragões e tesouros. Na *Ragnars saga* (segunda metade do séc. XIII) aparece um tesouro que se magnifica: ao mesmo tempo que a pequena serpente (*lyngormr*, lit. serpente-da-urze) que nele se deita cresce até se tornar numa criatura enorme (sempre um *ormr* e não um *dreki*), a única moeda de ouro depositada junto da serpente aumenta até se tornar numa fortuna que enche os quartos da torre. Esta serpente foi dada pelo *jarl* Herraudr à sua filha Þóra e, ao matar o dragão, Ragnarr adquire para si tanto o tesouro como a mão de Þóra, que se torna na sua primeira mulher. Não havendo explicitação desta relação, não deixamos de notar que o dragão parece invocar para a saga uma acumulação de riqueza de forma espontânea: dado não existir antes um tesouro onde se deitar, a própria presença do dragão faz com que este surja.

Outra das *fornaldarsögur* se destaca, principalmente por o dragão que vigia o tesouro ter um nome próprio. Na *Yngvars saga víðförla* encontramos outro dragão—trata-se de um dragão adormecido que vigia um monte de ouro, rodeado por pequenas serpentes. Vejamos:

Hann gengr á land á leit þess staðar, er þeir höfðu sét. Hann kom at þar, sem upphæð varð fyrir honum, sú er gullslitr var á, ok sá hann, hvat því olli, því at þar var allt þakit ormum. En fyrir því at þeir sváfu, þá rétti hann spjótskefti sitt þar til, sem einn gullhringr var, ok dró hann at sér. Þá vaknaði einn yrmlingr, ok vakti sá þegar aðra hjá sér, uns Jakúlus var vaktr.

[He goes ashore in search of the place where they saw it. He came to what looked like a hill looming up before him the colour of gold, and he saw the reason: it was covered in serpents. But since they were asleep, he reached in with his spear-shaft to where a gold ring was, and pulled it out towards himself. Then a little baby snake woke up, and it instantly woke up those beside it, and they all woke their neighbours, snake after snake, till they woke Jakulus.]⁵⁴¹

Este excerto acaba com o ominoso acordar de Jakúlus, a adaptação nórdica do latino *iaculus*, uma serpente vinda do saber letrado medieval, que já anteriormente mencionámos. Encontramo-lo nos textos de Lucano, Plínio e Isidoro, onde não se dá a entender que se trata necessariamente de uma serpente individual, mas de um tipo de serpente. Na *Yngvars saga* demonstra-se conhecimento desta tradição⁵⁴², com uma interessante adaptação: o *iaculus* é transformado num *draco* (que seria um tipo de serpente distinto, segundo os textos enciclopédicos); isto é, enquanto serpente voadora, é chamado de *dreki* (ou até *flugdreki*) no texto nórdico antigo:

Síðan sjá þeir hræðiligan dreka fljúga þangat yfir ána. Margir fálust fyrir hræðslu sakir. Ok er Jakúlus kom yfir skip þat, sem prestar tveir stýrðu, þá spjó hann svá eitri, at bæði týndust skip ok menn. Síðan fló hann aptr yfir þvera ána til stöðva sinna.

[Then they see a dreadful-looking dragon flying towards them over the river. Many hid in fear. And when Jakulus came over the ship that was captained by two priests, he spewed so much venom that both ship and men were destroyed. Then he flew back across the river to his abode.]⁵⁴³

Este dragão faz um ataque relâmpago e retira, causando danos à tripulação de Yngvarr e matando dois padres. Apenas será morto mais tarde no texto, por Sveinn, filho de Yngvarr.

⁵⁴¹ *Yngvars saga víðförla* 5 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. II, 1950, p. 436; TUNSTALL (trad.), *op. cit.* [online], 2005c.

⁵⁴² O que não poderá espantar, se se apoiar uma das hipóteses para a composição da *Yngvars saga víðförla*, que conta que esta saga terá, reputadamente, sido escrita primeiro em latim (embora não nos chegue nenhuma versão deste texto) e apenas depois traduzida para vernáculo. O seu autor seria o monge Oddr Snórrason, que terá escrito a *Saga de Yngvarr*, o *Viajante* no mosteiro de Pingeyrar, no norte da Islândia, no final do séc. XII. Veja-se LASSEN, Anette, “Indigenous and Latin Literature” in ÁRMANN Jakobsson et SVERRIR Jakobsson (eds.), *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Nova Iorque, Routledge, 2017 (consultado em edição .epub), infra “Original Latin Sagas and Their Influence”.

⁵⁴³ *Yngvars saga víðförla* 5 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. II, 1950, p. 436; TUNSTALL (trad.), *op. cit.* [online], 2005c.

Por um lado, o ataque do dragão provocado por um roubo lembra-nos o episódio de *Beowulf*. Pelo outro, a ideia de um dragão enorme comandando um grupo de pequenas serpentes traz à memória vários textos cristãos como o dos *Actos de Filipe*, acima mencionados. A *Yngvars saga* é considerada, precisamente, um texto que pega em temas de evangelização, sendo a missão do viking a da conversão da Rússia, apenas finalizada pelo seu filho. Uma hipótese que poderia ser proposta é que o resultado de uma tarefa se reflecte também na outra: tal como Sveinn foi capaz de conseguir a conversão, também foi quem matou o dragão, armado com um arco e flecha de madeira sagrada. Esta saga, tradicionalmente incluída junto das *fornaldarsaga* devido à grande quantidade de maravilhoso presente, destaca-se das restantes devido ao contexto explicitamente cristão em que se passa, que rodeia também este dragão, Jakúlus, apesar do seu envolvimento com o tesouro—que não deve ser considerado exclusivo, aliás, da representação da ganância provinda do contexto pré-cristão. Galina Glazyrina sugere quanto aos dragões da *Yngvars saga*:

Greed for gold is the main idea that unites all the dragon episodes. They have been deliberately related to each other by the author of the saga in order to condemn one of the seven deadly sins. Traditional motifs derived from folklore have been adapted to promote Christian ideas.⁵⁴⁴

Assim, parecemos ter um motivo tipicamente nórdico utilizado e modelado à luz de uma mentalidade autoral cristã. O dragão, que mata dois padres, apenas é derrotado pelo herói evangelizador, utilizando a ajuda divina.

Mais comuns são os episódios em que um dragão voador rapta um cavaleiro ou herói para a sua caverna, onde este encontra um tesouro (muitas vezes composto de armamento variado de excelente qualidade, para além de jóias); terão popularidade nas *riddarasögur* autóctones, principalmente. O motivo do cavaleiro-raptado parece porventura ter entrado no reportório nórdico, em última análise, através das adaptações de histórias europeias ocidentais⁵⁴⁵. Um cavaleiro raptado por um dragão surge na *Erex saga* (séc. XIII), sobre a

⁵⁴⁴ GLAZYRINA, Galina, “Dragons in Yngvars saga víðförla” in in MCKINNELL, John et al (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August 2006* vol. 2, Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006, p. 292.

⁵⁴⁵ Este motivo literário do cavaleiro em processo de ser engolido por um dragão tem também representação iconográfica em várias peças de metalurgia pertencentes ao contexto central europeu, nomeadamente em

qual mais será dito adiante, sem que esta, no entanto, contenha qualquer referência a um tesouro. Mais relevantemente, e na mesma cronologia de produção, aparece na *Piðreks saga* (séc. XIII), onde os dragões parecem ter o hábito de raptar cavaleiros e tentar transportá-los para o seu lar, pois isto ocorre duas vezes durante a saga. Ainda na primeira parte do texto, Piðrekr e Fasold resgatam o cavaleiro Sistram das mandíbulas de um *dreki*, embora sem oportunidade de descobrir se no seu lar haveria crias para devorar a presa, pois a besta foi abatida no momento:

Nú er þeir koma af skóginum, þá sjá þeir mikil tíðendi ok undarlig. Þeir sjá einn mikinn flugdreka. Hann var bæði langr ok digr. Hann hefir fótleggi digra ok klær bæði hvassar ok langar. Hofuð hans var mikit ok ógurligt. Hann flýgr nálíga með jörðu sjálfri, ok hvervitna sem klær hans taka jörðina, þá var sem með inu hvassasta járnri væri höggvit. Í munni sér hefir hann einn mann ok hefir sólgit fótunum ok allt upp undir hendr. En ór munninum út stóð höfuðit ok herðarnar. Hendrnar váru í neðra keftinum, ok enn lifir maðrinn. Ok nú er hann sér, hvar þessir menn tveir ríða, þá kallar hann á þá: "[...] . Þessi inn mikli andskoti tók mik sofandi af mínum skildi. En ef ek væra vakandi ok við búinn, þá mundi mik alls ekki sakat hafa.

[Quando salen del bosque ven un acontecimiento extraordinario. Ven un enorme dragón volador. Era largo y grande. Tiene unas patas gruesas y unas garras afiladas y largas. Su cabeza era enorme y horrible. Vuela a ras del suelo, y cada vez que sus garras tocan el suelo era como si lo golpeara el hierro más afilado. En su boca lleva un hombre del que se había tragado sus piernas y todo lo que tenía hasta las axilas. Pero de la boca le salían la cabeza y los hombros. Las manos estaban en la mandíbula inferior y el hombre aún vivía. Y cuando ve a estos dos hombres cabalgando les grita: “[...] Este enorme demonio

aquamanis (frequentemente zoomórficos) e candelabros, embora a sua interpretação não seja certa. Podemos talvez relacioná-los com a representação de histórias (nenhuma em específico) que contenham este motivo narrativo, embora também surjam cavaleiros engolidos por bestas diferentes. Existem exemplares destas peças tão cedo quanto c. 1200 (veja-se o aquamanil *The Cloisters Collections* 47.101.51 do Metropolitan Museum of Art, New York). Vide HOFFMAN, Konrad, "121. Dragon Aquamanile" in *The Year 1200: A Centennial Exhibition at The Metropolitan Museum of Art*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1970, pp. 116-117.

me quitó mi escudo mientras dormía, pero si hubiera estado despierto y preparado no me habría hecho ningún daño en absoluto.”]⁵⁴⁶

Este dragão, no entanto, tem dificuldades em levantar voo e lutar ao mesmo tempo: “*Nú þó at þessi dreki væri mikill ok styrkr, þá var honum þó ofrefli í at bera manninn með vápnum, ok komst hann eigi á loft at fljúga ok eigi sik at verja, svá sem hann væri lauss.*” [“Pero aunque este dragón era enorme y fuerte, estaba más allá de sus energías transportar a un hombre con armas y no lograba elevarse en el aire para volar y defenderse del mismo modo que si hubiera estado libre.”]⁵⁴⁷. Assim, é derrotado pelos dois cavaleiros quando estes conseguem obter uma espada que corte através da pele do dragão.

Perto do final da saga, há outro dragão que rapta cavaleiros. Já referimos anteriormente o episódio do dragão que rapta o rei Hernið e o dá de alimento às suas crias. Na continuação deste segmento, o rei Þiðrekr vai enfrentar o monstro, surpreendendo-o em combate com um leão (motivo recorrente nas sagas, cuja origem será discutida abaixo). A sua espada prova nada conseguir contra o dragão, pelo que este pede ajuda a Deus (dizendo que é a primeira prece que faz desde que acredita no deus cristão) e arranca uma árvore pela raiz para a brandir contra o sáurio (lembrando Sigurðr *sveinn* com o seu toro ardente, na mesma saga). No entanto, antes que consiga assestar um golpe, o dragão põe o leão na boca e rodeia o rei com a sua cauda, levando ambos para o seu lar. O dragão e as crias devoram o leão, após o que adormecem, saciados. Vejamos o que o rei de Verona faz:

Nú sem inn mikli dreki er fullr, réttir hann sinn hala. Nú verðr Þiðrekr konungur lauss, ok er þar svá myrkt, at ekki sér hann. Hann hleypr sem hvatast þar til, er hann væntir dýranna ok nú hleypr hann ofan, þar er undir váru klæði nokkur. Hann þreifir til, hvat þat mun vera. Hann tekr upp klæðin, ok þar finnr hann eitt sverð. Nú reiðir hann upp sverðit ok höggr svá fast í grjótit, at eldr flýgr af, svá at nú sér hann um allt bergit.

[Cuando el enorme dragón está saciado, estira su cola. Entonces queda libre el rey Þiðrekr, pero está tan oscuro que éste no ve nada. Corre lo más rápidamente posible

⁵⁴⁶ *Þiðreks saga af Bern* 105, “Þáttur af Ekka, Fasold ok Sistrum” in GUDNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 193.

⁵⁴⁷ *Ibidem.*

hacia donde espera que esté la puerta y se precipita sobre unas ropas. Las palpa para ver qué es. Levanta las ropas y encuentra una espada. Alza entonces la espada y golpea en la roca con tanta fuerza que despidе fuego, de modo que ahora ve toda la montaña [em nota: o interior].]⁵⁴⁸

Neste excerto, *Þiðrekr* apropria-se das armas que anteriormente eram do rei *Hernið*, ganhando também o seu cavalo quando sai da montanha, após derrotar os dragões. Não há, tanto quanto se consegue entender, um tesouro previamente existente na caverna. No entanto, este motivo do rapto parece combinar-se com o das pilhas de ouro e jóias associados ao dragão, e em vários textos encontramos o mesmo tipo de narrativa, em que o herói entra no covil do dragão (onde há crias), mas dá por si no meio de um enorme tesouro. O rapto bem-sucedido marca também presença na *Blómstrvalla saga*, onde é a causa da separação inicial dos dois irmãos protagonistas do enredo. Ao relatar o que lhe aconteceu, *Etgarð*, o irmão raptado, conta como foi levado para a caverna do monstro, num passo muito semelhante ao da *Þiðreks saga*, como podemos verificar:

[...] þá kom einn dreki ok tók minn bróður ok einn herklæddan risa, en vafði mik upp í sínum sporði ok flaug í braut með okkr alla þrjá: minn bróðir féll ur hans klóm í einum skógi er Hulinskógr heitir: en hann fló með mik allan þann dag ok alla nóttina ok seint á þriðja deginum kom hann í háva hamra: þar var fyrir hellir mikill: váru þar í tveir ungar drekans vel stálpaðir: en allr skógr sem þar í kring var sem á gull sæi ok allt gras ok allir steinar: hann kastar þeim herklædda niðr í sína unga ok rífa þeir hann í sundr ok eta: drekin var þá mjök móðr ok sofnaði skjótt: leysti þá hans sporðr ok var ek þá lauss: leitaða ek þá í braut: en skamt þáðan fann ek eina fatahrúga: váru þar í herklæði svá góð at eigi váru valdari ok sverð svá góð at ekki sá ek annat slíkt: ek tók þá herklæðin ok venda aptr til drekans: þá váru hans ungar sofnaðir: ek lagða þá til drekans undir, hans vængi er ek hugða næst hjartanu mundi ganga svá sverðit sökk upp at höndum mér: kipta ek þá at mér: en hann brá við ákafliga: hafða ek skjöldinn fyrir mér: blóð fell mikit ur undinni: hafða ek mik ur hellinum en drekin sótti eptir mér ok blés svá eitri at af mér roðnuðu herklæðin: en

⁵⁴⁸ *Þiðreks saga af Bern* 418, “Þiðrekr nær ríki sínu” in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (versão online); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 527.

*sem hann kom fram í dýrnar, mæddi hann blóðrás, ok datt ofan fyrir hamarinn ok var mikit um hans fjörbrot: ek snera aptr í hellinn ok drap ek ungana: síðan tók ek gull ok silfr sem mik lysti ok fór ek síðan í burt ok gékk ek um skóginn til þess ek fann einn hest með gullbúnum söðli: ek elta hann lengi áðr en ek náða hánum.*⁵⁴⁹

[...] então veio um dragão e levou o meu irmão e um gigante de armadura, e enrolou-me na sua cauda e voou para longe com todos nós. O meu irmão caiu das suas garras na floresta que se chama *Hulinskógr* [“Floresta Escondida”], mas ele voou comigo todo aquele dia e toda a noite e à tarde do terceiro dia chegou a uns rochedos altos. Ali havia em frente uma grande caverna, onde estavam dois filhotes do dragão, bem crescidos. E toda a floresta ali em volta era como de seda dourada e toda a erva e todas as pedras [também]. Ele atirou o gigante, para baixo, junto das suas crias, e eles desfizeram-no em pedaços e comeram-no. O dragão estava então muito cansado e adormeceu rapidamente. Relaxou então a sua cauda e eu fiquei solto. Tentei escapar para longe, mas pouco tempo depois disto encontrei um monte de roupa. Ali estavam armaduras tão boas que não haveria mais fortes e uma espada tão boa como nunca vi outra semelhante. Eu levei a armadura e voltei-me para o dragão. Estavam então os seus filhotes adormecidos. Golpeei contra o dragão por baixo das suas asas, afundei a espada no coração até às minhas mãos [...]. Puxei então para mim, mas ele moveu-se impetuosamente. Eu tinha o escudo à minha frente. Caiu muito sangue da ferida. Eu tinha saído da caverna e o dragão perseguiu-me e cuspiu tanto veneno contra mim que avermelhou a armadura. E quando ele avançou pela entrada, a hemorragia cansou-o, caiu do rochedo e estrebuchou em agonia mortal. Eu voltei depois para a caverna e matei as crias. Depois levei quanto ouro e prata como quis e fui embora. Caminhei pela floresta até encontrar um cavalo com uma sela ornamentada a ouro. Persegui-o por um longo bocado antes de o apanhar.]

No entanto, o cavaleiro nem sempre é raptado, indo por vezes ao encontro da fera de sua livre vontade. Na *Flóres saga konungs ok sona hans*, uma saga de cavalaria do final do séc. XIV, que também contém irmãos separados—desta vez três—Únus, o primeiro destes a

⁵⁴⁹ *Blómstrvalla saga* 25 in MÖBIUS, Theodorus (ed.), "Blómstrvallasaga" in *Riddarasögur*, Breitkopfius et Haertelius, Lipsiae, 1855 (consultado *online*).

relatar as suas aventuras, fala do seu encontro com um dragão, sendo o único caso que encontrámos em que um cavaleiro voluntariamente voa agarrado ao dragão (como modo de escapar da sua caverna), antes de o matar. Note-se que imediatamente antes deste relato, há um cruzamento da história com a da *Þiðreks saga*: do grupo a quem Únus fala consta Sintram, o cavaleiro que sobrevive ao rapto pelo dragão, falado acima⁵⁵⁰. Existe, portanto, um conhecimento das histórias que rodeiam Þiðrekr por parte do autor da *Flóres saga*. Quanto a Únus, este está em Inglaterra quando é convencido pelo filho do rei a embarcar para uma ilha onde há um enorme tesouro. Vêem uma caverna entre as falésias a uma altura elevada. Únus aproxima-se sozinho e, da entrada, fazem-no descer com cordas para o chão da caverna, onde vê um enorme dragão sobre o ouro. Nesse momento, é abandonado pelo príncipe e servidores dele, ficando sozinho na caverna do dragão, armado apenas com uma lança. O dragão dormira, mas acorda então enfurecido quando sente uma presença no seu lar. No momento em que o dragão sai da caverna, Únus passa por baixo das suas asas e agarra-se ao pescoço, deixando-se levar em voo sobre a água e sobre uma floresta. Enquanto voam por cima desta, espeta a sua lança por baixo da asa esquerda até ao coração do dragão que, embora riposte batendo com as asas em Únus (e encharcando-o de sangue), acaba por morrer e cair na floresta. Únus fica com um osso e uma garra do dragão como troféus. Depois de se curar, quando regressa à corte, dão-lhe um navio e respectiva tripulação, junto com ouro e prata em abundância, como compensação pelos actos traiçoeiros do príncipe⁵⁵¹.

Também na *Vilhjálms saga sjóðs*, o herói procura voluntariamente o ninho do dragão depois de matar o monstro. Este está recheado de ouro e fogo (que o dragão também cospe, nesta saga):

[...] hann geck nu þangat sem elldrinn brann og kemur <at> bôli drekans og var þar mikit gull og .iij. ungar miog stalpader og drap V(ilhialmur) þa og tok slikt af gulli sem honum likadi.

⁵⁵⁰ Na *Þiðreks saga af Bern*, o cavaleiro chama-se Sistrum, sendo Sintram uma variante do seu nome, embora seja claramente uma alusão ao mesmo episódio.

⁵⁵¹ *Flóres saga konungs ok sona hans* 20 in BJARNI, *op. cit.* vol. 5, pp. 98-101.

[He goes over to where the fire is burning and finds the dragon's bed with much gold and three fully-grown young, which he kills. Afterwards he takes as much gold as he desires.]⁵⁵²

Na *Konráðs saga keisarasonar* o herói liberta um leão de um dragão e dirige-se depois ao seu lar, onde mata duas crias e se apodera do tesouro. Antes do confronto, o herói tinha visto fogo a brilhar na montanha, e a razão deste fenómeno é então explicada: “*Af því gulli hafði hann séð lýsa, þá er honum þótti sem eldur brynni í fjallshlíðinni*” [“He had seen this gold gleaming when it seemed to him as if fire were burning on the mountain side.”]⁵⁵³ Nesta circunstância, o fogo no meio da montanha parece quase ser racionalizado no brilho do ouro, algo que parece desnecessário dado a já de si incredulidade de todo o episódio, permeado de maravilhoso e fantástico—não custaria entender o fogo como cuspidado pelo dragão.

De forma semelhante, na *Sigurðar saga þögla*, o protagonista, depois de enfrentar um dragão por iniciativa própria, dirige-se ao lar deste, mata as suas crias e sai da caverna (recheada com ossos humanas e restos de armamento) nas montanhas com riquezas imensas. Embora o dragão fosse sinalizado por fogo a brilhar no céu nocturno, talvez este fosse apenas cuspidado pelo monstro, dado não haver nenhuma relação traçada entre o fogo e o tesouro, ou descrição de fogo na caverna do dragão—poderia, no entanto, estar implícita, tendo em conta a ligação que vemos ter sido traçada noutros textos.

No caso da *Sigrarðs saga frækna*, o tesouro está escondido dentro de um monte florido com janelas (à beira de um lago), por baixo de um ninho onde vive (metamorfoseada em corvo) a madrasta malvada da princesa Ingigerðr, uma donzela-rei que o herói quer desposar. No ninho, depois de matar o corvo/madrasta (resultando em tremores de terra substanciais em volta), o herói encontra o objecto mágico que procurava, um ovo⁵⁵⁴

⁵⁵² *Vilhjálmss saga sjóðs* 13 in LOTH, *op. cit.* vol. 4, p. 27.

⁵⁵³ *Konráðs saga keisarasonar* 8 in BJARNI (ed.), *op. cit.* vol. 3, p. 311; ZITZELSBERGER (trad.), *op. cit.*, p. 52.

⁵⁵⁴ Um objecto semelhante constitui o objectivo da demanda dos heróis Bósi e Herrauðr, na *fornaldarsaga* epónima, embora não haja dragões associados à protecção do ovo nessa saga. No entanto, no final da saga diz-se que é deste ovo que eclodirá a serpente de Þóra, mencionada na *Ragnars saga loðbrókar* (o Herrauðr desta saga será o *jarl* Herrauðr da *Ragnars saga*). Isto permite traçar a possibilidade de uma ligação entre os dois textos. Sobre o ovo mágico na tradição literária islandesa, veja-se a introdução da mais recente tradução da *Sigrarðs saga* para língua inglesa: “[...] *Sigrarðs saga* and *Bósa saga* contain our earliest attestations in Iceland of the concept known in the latter and in modern Icelandic tradition as the *ffjöregg*—an egg in which a

necessário para quebrar a maldição que domina a *meykóngr*. O tesouro por baixo do ninho é guardado por um dragão voador, que, curiosamente, foge pela janela assim que vê Sigrgarðr. Este enche os seus sacos de tanto ouro quanto quis, tendo de enfrentar o dragão ao remar pelo lago, para longe do monte. No entanto, o confronto não causa ao herói dificuldades demasiadas, dado o manancial de objectos e ferramentas mágicas ao seu dispor, fornecidas anteriormente por uma “madrinha bondosa”, uma velha bruxa que o ajuda, ocupando o lugar de ajudante mágico em contraste com o oponente mágico (a madrastra de Ingigerðr), uma estrutura de personagens-tipo que encontramos frequentemente em *fornaldarsögur* e *riddarasögur* autóctones. A originalidade de motivos nesta saga, dentro da tradição islandesa, poderia ser em parte explicada pelo possível diálogo com fontes orais e folclóricas irlandesas ou galesas, uma hipótese que parece possível para alguns estudiosos⁵⁵⁵.

5.1.2.4. A metamorfose temporária de batalha – *Berserkir* e feiticeiros.

Ao traçar o perfil do dragão nórdico e passar os olhos pelas várias sagas onde dragões e batalhas com dragões marcam presença, é impossível não falar de outro tipo de metamorfose em dragões, não directamente relacionada com tesouros. Falamos da forma como, em batalha com os heróis, alguns antagonistas se transformam temporariamente em dragões. Como meio para explorar este tipo de dragão, sugerimos a observação da

character keeps their life-force, a concept widespread in international wonder-tales (Einar Ólafur Sveinsson 2003, 59–62). There is no need to see *Sigrgarðs saga* as a copy of *Bósa saga* in this respect, but the similarity reinforces the prospect of a connection between them, as does the detail of the earthquake which happens when the owner of the *ffjöregg* is killed.” in HALL, Alaric, RICHARDSON, Steven et HAUKUR Þorgeirsson (eds./trads.), “*Sigrgarðs saga frækna*: A normalised text, translation, and introduction” in *Scandinavian-Canadian Studies*, vol. 21, Association for the Advancement of Scandinavian Studies in Canada, 2013, pp. 85–86.

⁵⁵⁵ A este respeito, conferir *ibidem*: “Besides inventive story-telling, a vigorous engagement with oral wonder-tales is also likely. Work on a small group of medieval Icelandic romances featuring stepmothers and curses, principally *Hjálmþés saga ok Ölvis* and *Ála Flekks saga*, has shown that these are strikingly similar to, and likely in one way or another to be reflexes of, medieval Irish and Welsh stories [...]. *Sigrgarðs saga* has not been the focus of any of this research, but the stepmother-saga element of the story surely arises from international wonder-tales. [...] These clusters of similarities between *Sigrgarðs saga*, *Hrólfs saga*, *Branwen*, and a broader range of Irish and Icelandic analogues are surely not simply chance common innovations. [...] Rather than direct literary influence, however, we are presumably seeing Icelandic adoption of narrative ideas during a fairly intense period of oral, rather than literary, contact between the Western Scandinavian and Irish Sea cultural zones during the Viking Age and the ensuing century or so [...]. Therefore, the similarities between these texts provide fairly strong evidence that *Sigrgarðs saga* is a work drawing on traditional oral narratives, providing some substantiation for Einar Ólafur’s assertion that *Sigrgarðs saga* «is clearly based on stories which had been around in Iceland for a long time» (2003, 235).”, pp. 87–88.

personagem Grímr aegir, na *fornaldarsaga Göngu-Hrólfs saga*. Observemos a sua transformação em dragão, a meio de uma batalha:

Hrólfr kemr mót Grími ægi ok höggr til hans, en hann barst undan í loft upp í flugdreka ok spjó eitri yfir Hrólfr. Möndull var nær staddr ok brá undir belgnum, svá at hann fylldi af eitrinu. Hann hljóp með belginn at Sörla síðnef ok steypiti í andlit honum, svá, at hann fell dauðr. Grímr varð þá at manni, en þó hafði hann drepit níu menn með eitrinu. Grímr hljóp þá at dverginum ok vildi taka hann, en Möndull vildi þess eigi bíða ok fór í jörð niðr, þar sem hann var kominn. Grímr fór ok niðr eftir honum, svá at saman lauk jörðina fyrir ofan höfuð þeim.

[Hrolf came up against Grim Aegir and hewed at him, but Grim fell back, then took off into the air in the form of a winged dragon, spewing venom over Hrolf. Mondul was near at hand and put his bag underneath to catch the venom. Then he ran with the bag at Sorli Long-Nose and threw it right into his face, so that Sorli dropped down dead. Next Grim turned back into human shape once more, but only after he'd killed nine men with the poison. Grim ran up to seize the dwarf, but Mondul didn't care to wait for him and dived down into the earth right where he was. Grim pulled after him, and the ground closed over their heads.]⁵⁵⁶

A descrição é de uma cena de batalha caótica, onde culmina o conflito que opõe Göngu-Hrólfr (o herói) e os seus aliados, ao rei Eirekr e os seus homens de confiança (os antagonistas principais). Grímr é um dos quatro guerreiros do rei (o mais temido, principal origem da força e do temor que inspira o rei Eirekr) e enfrenta Hrólfr em duelo. Hrólfr é ajudado por um anão dotado de artes mágicas, Möndull. O duelo é interrompido quando Grímr mergulha na terra e Möndull segue atrás dele. A transformação de Grímr num dragão parece poder ocorrer à sua vontade, dado que este se transforma num momento de raiva e volta à forma humana para perseguir Möndull, mergulhando ambos terra abaixo. Apenas a partir deste pequeno excerto, entendemos que Grímr tem poderes mágicos que ultrapassam a “mera”

⁵⁵⁶ *Göngu-Hrólfs saga* 33 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. III, 1950, p. 258; HERMANN Pálsson et EDWARDS, Paul (trads.), *Göngu-Hrólfs saga*, Edimburgo, Canongate, 1980, pp. 107-18.

transformação em dragão. Na verdade, veja-se o que é dito no momento em que Grímr reaparece:

Eirekr konung varðist vel ok kænliga; hann kallar hári röddu á Grím ægi ok bað hann duga sér ok hlífa nú engu. En er Grímr heyrði þat, skundar hann þangat. Hann hafði þá drepit Torfa ok Birgi ok særða grímunennina, en annan til ólífis. Hafði hann verit stundum flugdreki, en stundum ormr, göltr ok griðungr eða önnur skaðsamlig skrípi, þau er mönnum eru meinsamligust.

[King Eirik defended himself well and bravely, and called out loud for Grim Aegir to make every effort to help him. When Grim heard this, he hurried over. He'd already killed Torfi and Birgir and wounded both the masked men, one of them fatally. At various times he'd changed himself into a winged dragon, a serpent, a wild boar, a bull—any dangerous beast that's harmful to men.]⁵⁵⁷

Como se pode verificar, Grímr *Ægir* pode transformar-se em vários outros animais, para além de num *flugdreki*—a expressão utilizada para os vários seres é *skrípi*, denotando “monstro sobrenatural”⁵⁵⁸. Julgamos, no entanto, que a forma do dragão é predominante de algum modo, pois, para além de ser a sua primeira escolha, Grímr é ainda capaz de cuspir fogo e veneno mesmo na sua forma humana, o que faz contra Hrólfr quando retomam o seu duelo. Grímr não é um adversário comum: ao longo da saga, é uma presença persistente e incomodativa no percurso do herói, sendo indirectamente responsável por muitas das desavenças que este encontra, para algumas das quais só nos é revelada a causa *a posteriori*. Lembra, em certa medida, a personagem Ögmundr, da *Örvar-Odds saga*: o adversário à altura do herói imortal, que o derrota várias vezes, assume-se quase como uma “sombra” do herói. Há diferenças nas personagens—Ögmundr passa por um ritual (*trylla*) que o torna de uma natureza diferente, enquanto Grímr parece nascer na alteridade—e Grímr talvez não tenha uma relação directa tão profunda com o herói, mas é apesar de tudo uma presença sombria e temida, cujo poder se faz sentir latente ao longo de toda a saga.

⁵⁵⁷ *Göngu-Hrólfs saga* 33 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. III, 1950, pp. 260-261; HERMANN et EDWARDS (trad.), *op. cit.*, 1980, p. 109.

⁵⁵⁸ “skrípi” in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o71714>, a 20/10/2019).

Tanto a sua introdução como a sua partida da história nos levam a entendê-lo como um ser sobrenatural de destaque. Grímr é apresentado como de origem incerta, tendo sido encontrado numa praia na maré-vaza e criado por uma profetisa (*völva*), mãe de um *berserkr* do rei Eirekr, dotada de artes mágicas. Acredita-se que a sua mãe-biológica fosse uma bruxa do mar (*sjásýgr*)⁵⁵⁹, pois Grímr consegue caminhar sobre a água, tanto salgada como doce, e por isso lhe chamam *ægir*, palavra em nórdico antigo para “oceano” e nome do deus correspondente na mitologia nórdica (mencionado na *Snorra Edda*, por exemplo). Dito ser de natureza diferente da de todos os outros homens, aprende feitiçaria com a sua mãe-adoptiva, tornando-se num ser de hábitos monstruosos, pois come carne crua e bebe sangue, de bestas e homens, para além do facto de ter uma respiração quente e de cuspir fogo e veneno—um bafo que mata tanto homens como cavalos. Para vencer Grímr, Hrólfr precisa da ajuda de Möndull, o anão dotado de artes mágicas, embora o herói já por si tenha um quê de sobrenatural—Hrólfr é tão grande que nenhum cavalo o consegue carregar. Perto de morrer, Grímr faz um discurso final, que é interrompido bruscamente por Möndull quando este bloqueia a garganta de Grímr com um pedaço de madeira. A justificação apresentada pelo anão é a seguinte:

“Ef Grímr hefði nú mátt mæla lengra, þá hefði hann svá fyrirmælt þér ok fleirum öðrum at þú hefðir morknat sundr ok orðit at engu nema dufti, ok skaltu drepa hann fljótt ok leggja sverðit fyrir brjóst honum, en aflima eigi, því at þat verðr allt at eitrormum, er af honum er höggvit. Skal ok engi fyrir hans sjónum verða, meðan hann deyr, því at þat er þess bani.”

[“If we’d let Grim speak another word”, said Mondul, “he’d have laid such a curse on you and the rest, you’d all have crumbled down into nothing but dust. You’d better kill him at once. Thrust your sword right into his breast, but don’t cut his limbs off.

⁵⁵⁹ Embora Hermann Pálsson e Paul Edwards traduzam o termo *gýgr* por “giantess”, esta tradução é apontada, actualmente, como enganadora (não se deve confundir a hipotética mãe de Grímr com os gigantes éddicos), tratando-se antes de uma grande figura sobrenatural exclusivamente feminina, talvez semelhante a um *tröll*. Veja-se a entrada “gýgr” em *ONP: Dictionary of Old Norse* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o29897>, a 20/10/2019). Sobre as várias tipologias e terminologias para os gigantes nórdicos nas sagas lendárias, vide ÁRMANN Jakobsson, “Identifying the Ogre – The Legendary Saga Giants” in NEY, Agneta et al (eds.), *Fornaldarsagaerne – Myter og virkelighed*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2009, pp. 181-200.

Everything that's cut off him turns into poisonous snakes. And no one must look him in the face when he's dying—that would mean death for sure.”⁵⁶⁰

Mesmo quando incapacitado, Grímr pode causar graves danos. A metamorfose de Grímr em seres serpentiformes extravasa a transformação de corpo inteiro, e mesmo meras partes cortadas do guerreiro se poderiam tornar em serpentes. O perigo da maldição proferida pelo inimigo moribundo é aqui evocado, tal como na *Völsunga saga* se fez efectivamente sentir no desfecho da vida do herói (e como no *Fáfnismál* se diz que pode acontecer). Para além disso, o seu estrebuchar moribundo pode provocar a morte no observador incauto pelo que, ao acabar com a vida do inimigo, Hrólfr e Möndull têm de tomar precauções extra para não fitar a face de Grímr. Algo de semelhante pode ser encontrado na *Yngvars saga víðförla*, em que caem mortos todos aqueles da tripulação do herói que não seguem as suas indicações e assistem à fúria do segundo dragão da saga, quando se apercebe de que foi roubado; assim como Sóti, o homem de Yngvarr que fala com o demónio e relata a Yngvarr o que aprende sobre o destino da família que vivia no castelo então assombrado por demónios, e que também cai morto por não ter fé, como diz o demónio. Este tipo de morte fulminante parece ser consequência, na *Yngvars saga* (um texto particularmente marcado por um cunho cristão), do testemunhar de actos ou criaturas diabólicas⁵⁶¹—algo de semelhante se encontra nos *immrama* e na *Nauigatio Sancti Brendanii* (narrativas de viagem irlandesas compostas em datas variáveis, a partir dos sécs. VII/VIII), onde a morte atinge companheiros dos protagonistas que não têm uma fé firme ou desobedecem ao conselho dos seus líderes espirituais. No caso de Grímr, talvez não se trate do mesmo tipo de actuação, dado não se encontrar na saga um vinco particularmente cristão ou didáctico—na verdade, o narrador fala assumidamente do texto como tendo a principal função de entretenimento. No entanto, o texto é sem dúvida composto e escrito numa época cristã, e Grímr é chamado várias vezes de demoníaco.

Grímr é, então, uma personagem enigmática, parecendo incorporar em si—inclusive, no seu próprio nome, —elementos de um passado pagão não tão distante que o tornam

⁵⁶⁰ *Göngu-Hrólfs saga* 33 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. III, 1950, p. 263; HERMANN et EDWARDS (trad.), *op. cit.*, 1980, p. 111.

⁵⁶¹ Galina Glazyrina propõe como fonte para este episódio o *Liber de Natura Rerum* de Thomas de Cantimpré (séc. XIII), que relata o olhar mortal do dragão e uma técnica semelhante de alimentar o réptil com um isco. Vide GLAZYRINA, *op. cit.*, p. 290.

demoníaco e perigoso. Ele, o rei Eirekr e os seus companheiros, que vêm de Gestrekaland, são considerados mágicos e “diferentes”: “*Par eru menn sterkir ok þursligir, harðir ok illir viðreignar ok fjölkunnigir.*” [“People there are strong and troll-like, hard, ugly men to deal with, and full of witchcraft.”]⁵⁶². O próprio Grímr reúne em si estas características de forma exponenciada, mais do que todos os outros, e diz-se que ninguém na Escandinávia era seu igual em conhecimentos de feitiçaria (*fjöllkyngi*). A sua mudança de forma como uma capacidade mágica dominada não pode então surpreender o leitor; que se transforme em dragão em batalha mostra o quanto este ser era considerado poderoso.

Embora esta personagem leve ao extremo, dentro da *Göngu-Hrolfs saga*, as características de um feiticeiro de origem misteriosa, quiçá até filiado em criaturas sobrenaturais, tipifica uma das formas que motivam a presença de dragões nas sagas: uma transformação temporária, geralmente utilitária e prevendo fins bélicos, feita por alguém que domina artes mágicas; afastada das metamorfoses como a de Fáfnir, permanentes e ligadas a uma ganância extra-humana. Como diz Barreiro, relativamente a Grímr:

He can (at will, it seems) shapeshift into both flying dragon and serpentine forms. However, **his metamorphosis, unlike that of Fáfnir** (and Þórir, Búi and Valr), **is temporary, martial and instrumental**, like Tófi [na *Sörla saga sterka*] and Hárekr [na *Bósa saga ok Herrauðs* ou na *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*]. While he is greedy, he remains basically human and thus covets objects fitting a greedy aristocrat: a land to rule and a title. His avarice is not an end in itself, but a means to the typically human goal of upwards social mobility. By contrast, we can see that in the temporary shapeshifting cases, the hoard-and-mound motif is absent, and this suggests that such a motif embodies an inhuman desire for wealth: a lust for useless wealth.⁵⁶³

Dentro das *fornaldarsögur* e das *riddarasögur*, apontamos ainda este motivo na *Bósa saga ok Herrauðs*, na *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*, na *Sörla saga sterka*, na *Þiðreks saga af Bern*, na *Bærings saga*, na *Valdimars saga* e na *Victors saga ok Blávus*. Em nenhuma destas sagas, o representante deste tipo de personagem tem um desenvolvimento ou importância

⁵⁶² *Göngu-Hrolfs saga* 2 GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. III, 1950, p. 166; HERMANN et EDWARDS (trad.), *op. cit.*, 1980, p. 30.

⁵⁶³ BARREIRO, *op. cit.*, p. 59 (negrito meu).

narrativos comparáveis aos de Grímr *Ægir*. Note-se, também, que nem sempre o tipo de personagem é o mesmo, embora se pareça dividir, essencialmente, entre *berserkir* e “feiticeiros”, ambos estando geralmente aparentados. Uma passagem pelas concepções de metamorfose que se identificam na literatura islandesa medieval—para lá da questão dracónica—elucidará esta tipificação de personagens.

A cultura nórdica medieval incorporava facilmente a ideia da metamorfose realizada de livre vontade. Na concepção religiosa pagã nórdica, haveria indivíduos que conseguiam projectar a sua alma (*hugr*) numa forma física e agir à distância, enquanto o seu corpo habitual ficava como morto. Esta forma—o *hamr*, “pele” —, podia ser a de um animal que expressasse a natureza ou as intenções do indivíduo que mudava de forma. *Hamr* tanto pode remeter literalmente para uma pele, como para a “forma” do animal, e tanto deuses como figuras humanas podiam praticar esta forma de metamorfose—a deusa Freyja é dita ter um *hamr* de penas, e as donzelas do poema éddico *Völundarkviða* tomam os *hamir* (pl. de *hamr*) de cisnes⁵⁶⁴. O próprio Óðinn é dito ser um metamorfo por Snorri Sturlusson, na *Ynglinga saga*⁵⁶⁵. Para além do sentido que remete para a projecção da alma ou para uma pele literal, o *hamr* pode ser entendido de outra maneira. Nas sagas alicerçadas em tempos “históricos” (o que não as exclui, evidentemente, de uma função de ficção), surge um significado mais complexo associado à psique: em palavras compostas que teriam uma função de definição psicológica mais profunda, o *hamr* podia ser utilizado para definir graus de estabilidade/instabilidade psicológica e social dos indivíduos:

Within the Norse-Icelandic corpus, the word is found both in narratives set in historical, legendary, mythical and even fictional times, ranging from 10th-century skaldic poetry to late-Medieval *rímur* poems. In these tales, the *hamr* is most-often described as a physical garment that can be worn and removed and which in and of

⁵⁶⁴ AÐALHEIDUR Guðmundsdóttir, “The Werewolf in Medieval Icelandic Literature” in *Journal of English and Germanic Philology* vol. 106 no.3, University of Illinois, 2007, p. 279.

⁵⁶⁵ Vide “7. [...] Óðinn skipti hömum; lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lönd, at sínum erendum eða annarra manna.”, *Ynglinga saga* 7, “Ynglinga saga” in LINDER, N. et HAGGSON, H. A. (eds.), *Heimskringla eða Sögur Noregs konunga Snorra Sturlusonar* vol. 1, Uppsala, W. Schultz, 1870 (consultado online); [“Óðinn changed shapes. Then his body lay as if it was asleep or dead, while he was a bird or an animal, a fish or a snake, and travelled in an instant to distant lands, on his own or other people’s business.”] in FINLAY, Alison et FAULKES, Anthony (trads.), *Heimskringla vol. 1 – The Beginnings to Óláfr Tryggvason (Second Edition)*, Exeter, Viking Society for Northern Research/University College London, 2016, p.10.

itself can be a cause for transformation. [...] However, while *hamr* as a substantive may thus refer to either a pelt, shape or appearance, several adjectives based on this word exist that contrast the meaning of their base-word. The most common of these are *hamrammr* («one that is *hamr*-strong») and *eigi-einhamr* («one that doesn't have a single *hamr*») and are, interestingly enough, only found in sagas set in decidedly historical times [...] While these two terms are clearly related to the word *hamr* and the concepts of skin, shape and appearance, they are never used to refer to actual shape-shifters. [...] the concept of *hamrammr* in the literature is chiefly tied to characters' supernatural and magical powers. [...] the *hamrammr/ eigi-einhamr* epithet is often used to refer to anti-social, and outcast individuals such as *berserkir* [...] All in all, while the concept of *hamr* could appear as somewhat eclectic, beyond the strict definition of *hamr* as a pelt or skin, the lack, alteration or substitution thereof seems to denote psychological or even physical instability.⁵⁶⁶

No que diz respeito à transformação, tanto quanto parece, esta poderia ser uma habilidade tida como real em tempos pagãos, principalmente por guerreiros que se acreditaria poderiam adquirir atributos de animais, nomeadamente de lobos (os *úlfhednar*, "peles-de-lobo") ou de ursos (os *berserkir*, "camisas-de-urso"), embora as fontes que tenhamos que discorrem sobre a época sejam muito posteriores e não seja fácil entender quando a utilização é puramente literária ou exprime uma crença:

Individuals with such capacities appear in both the mythological narratives and the sagas. Thus between reports of the factual existence of *hamhleypa* ["saltadores-de-pele"] and the abundance of their appearances in Old Norse literature, it is quite impossible to distinguish the assumed ability of transformation from the metaphorical metamorphosis found in poetry and myth.⁵⁶⁷

Explicativa das capacidades destes guerreiros de "metamorfose" animal, estaria a *berserksgangr*, "fúria-de-*berserkr*", um estado de batalha extasiado no qual o guerreiro perde o instinto de sobrevivência em troca de força e ferocidade fora do normal. Estes guerreiros

⁵⁶⁶ PERABO, Lyonel, "Shapeshifting in Old Norse-Icelandic Literature" in *Roda da Fortuna: Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages* vol. 61 no. 1, 2017, p. 137.

⁵⁶⁷ RAUDVERE, Catharina, "Popular Religion in the Viking Age" in BRINK, Stefan et PRICE, Neil (eds.), *The Viking World*, New York, Routledge, 2008, p. 241.

teriam tido existência histórica—não sendo reais, evidentemente, as suas capacidades transformativas—, havendo teorias várias para quais seriam as razões e a manifestação real deste fenómeno descrito como extraordinário. Aparecem retratados na poesia skáldica e em iconografia variada (*e.g.*, julga-se que algumas peças do xadrez da ilha de Lewis, que mostram homens a morder os escudos, representem *berserkir*, ecoando as descrições que destes são feitas na *Ynglinga saga*⁵⁶⁸). Poderiam até ter tido funções religiosas, iniciáticas ou xamânicas, naquilo que seria uma prática de paganismo nórdico⁵⁶⁹. Há uma certa diferença entre estes guerreiros, detentores de características animais em batalha, e uma transformação plena em animal, como encontramos nas sagas e nas Eddas: "The condition is therefore psychological in the case of the berserk, but physical in the case of werewolves and other shape-shifters."⁵⁷⁰ Constituem, no entanto, um antecedente ritual histórico para a ideia da metamorfose animal, como diz Rudolf Simek: "The literary cliché figure of berserks in Icelandic High and late Middle Ages has its ancient roots in the cult-ecstatic masked warrior of Germanic antiquity, as both the etymology of the name and remainders of old concepts in the descriptions of berserks (particularly in Snorri) show."⁵⁷¹ A significação dos *berserkir* como fenómeno cútico real vai-se assim desvanecendo com o passar dos séculos e a cristianização do Norte europeu:

By the 13th century, however, the berserkr had become a purely literary figure. This older and more positive view of the berserkr and his relationship with the belief in shape shifting are reflected in several sagas where the hero himself shows berserkr or berserkr-like qualities.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Snorri diz, sobre os guerreiros de Óðinn, que entravam em *berserksgangr* por vontade do deus: "*Óðinn kunni svá gera, at í orrostum [...] hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar; þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr.*" *Ynglinga saga* 6, "Ynglinga saga" in LINDER et HAGGSON, *op. cit.* (consultado online); ["Óðinn could bring it about that in battle [...] his men went without mail and were as wild as dogs or wolves, biting their shields, being as strong as bears or bulls. They killed the people, but neither fire nor iron took effect on them. That is called berserk fury."] in FINLAY et FAULKES, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁶⁹ Os *berserkir* poderiam estar associadas ao culto de Óðinn, como dito por Snorri. Rudolf Simek destaca uma associação que pode ser feita entre estes guerreiros e o deus: "Odin [...] is also the god of cult ecstasy (as his name: *óðr* «fury» confirms) and the berserk-fury bears all the traits of ecstatic states of consciousness: insensitivity to fire and pain (as well as not bleeding) are phenomena known from shamanic trances." vide "Berserks" in SIMEK, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge, D.S. Brewer, 2007, p. 35.

⁵⁷⁰ ADALHEIDUR, *op. cit.*, 2007, p. 282.

⁵⁷¹ "Berserks" in SIMEK, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁷² BLANEY, Benjamin, "Berserkr" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 38.

A dúvida destacada por Raudvere acima—de incapacidade de distinção entre uma crença na habilidade de transformação e a metamorfose enquanto metáfora poética—põe-se principalmente no que diz respeito às *konungasögur*, como a *Ynglinga saga* ou às *Íslendingasögur*, como no caso da *Egils saga*, onde se diz dos antepassados directos do herói que têm a capacidade de se transformar em lobo—o avô de Egill, Kveld-Úlfr ("Lobo-Nocturno") assume esta forma de noite, e tanto ele como o filho Skalla-Grímr têm a capacidade de entrar em *berserksgangr*. Na *Völsunga saga* encontramos uma utilização adaptada destes guerreiros pagãos, indubitavelmente literária, plasmados em Sigmundr e Sinfjötli que nos aparecem como capazes de mudar de forma para lobos quando vestem peles deste animal (*úlframir*, "peles-de-lobo"), reflectindo, através da metamorfose, o seu estatuto de foras-da-lei—uma das palavras em nórdico antigo para lobo, "*vargr*", significa também "ladroão", "foragido" ou "pessoa hostil", destacando-se uma associação figurativa entre o animal e estes homens à margem da sociedade: "Like a wolf he had to live in the woods outside human society and like a wolf was considered to be dangerous for man and could be killed by anyone"⁵⁷³. Esta expressão é utilizada literariamente e nos textos jurídicos⁵⁷⁴. O *berserkr* marca a memória cultural nórdica de forma indelével, aparecendo mesmo em sagas tardias, numa forma muito distante daquela que seria a sua realidade histórica. Nas sagas lendárias e de cavalaria, surge mais frequentemente sob uma forma completamente estereotipada⁵⁷⁵, como um adversário frequente dos heróis, geralmente aos pares (um par de irmãos *berserkir*, por exemplo)—especialmente em sagas que contenham invasores inesperados ou escaramuças com vikings—, e sendo detentores de poderes mágicos variados. A sua ligação à particular transformação de batalha em lobo/urso desvanece-se, restando a ideia da metamorfose, agora generalizada em criaturas variadíssimas—como vimos acima, no caso da *Ectors saga*, em que o aparecimento do primeiro dragão resulta da transformação de um *berserkr* negro. A figura do *berserkr*, resquício de guerreiro pagão de realidade histórica na Escandinávia da Era Viking, é, nestas sagas tardias, frequentemente equacionada

⁵⁷³ "Vargr" in SIMEK, *op. cit.*, p.353.

⁵⁷⁴ Vejam-se as referências bibliográficas listadas na entrada para "vargr" in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o84485>, a 20/10/2019).

⁵⁷⁵ "Especially in the late *fomaldarsögur*, the berserkr becomes a magician or just one more fabulous monster among the other exotica [...]" in BLANEY, *op. cit.*, p. 38.

com a do *blámaðr*, “homem-negro” ou “africano”⁵⁷⁶, como é o caso desta saga. Embora isto possa causar perplexidade (pela combinação aparentemente despropositada entre um guerreiro nórdico pagão com um africano), as sagas de cavalaria autóctones expressam um gosto literário pelo exotismo que, ao mesmo tempo que coloca nos extremos geográficos a proveniência de ameaças maravilhosas, relaciona a figura do “Outro” étnico com o sobrenatural, o bizarro e o desconhecido—explicando-se assim os frequentes *berserkr* negros das sagas lendárias e de cavalaria, que já antes vimos⁵⁷⁷.

No entanto, há outras maneiras de falar de metamorfose que não envolvem o *hamr*. Um exemplo disto acontece na *Heimskringla*, na saga de Ólaf Tryggvason, em que é dito que o rei Haraldr Gormsson envia um feiticeiro para sondar a Islândia, com intenções de a invadir posteriormente⁵⁷⁸. Assim, o feiticeiro assume uma forma apropriada para essa viagem: “*Sá fór í hvals líki.*” [“He went in the form of a whale.”]⁵⁷⁹ Não aparenta haver aqui nenhum envergar de uma pele de baleia, parecendo tratar-se antes da utilização de um poder mágico

⁵⁷⁶ “*blámaðr*” in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o8935>, a 20/10/2019).

⁵⁷⁷ O vocábulo *blámaðr* adquire também o sentido de “diabo”, vide *ibidem*. Esta palavra, numa visão proto-racial nórdica medieval, segundo Richard Cole, conjuga uma proveniência geográfica e características físicas reais com uma visão negativa da pele escura, que resulta em que, muitas vezes, o *blámaðr* seja representado de forma demoníaca ou animalesca. Torna-se numa caracterização negativa que reforça a proximidade ao sobrenatural quando aplicada a uma personagem (vide COLE, Richard, “Racial Thinking in Old Norse Literature: The Case of the *Blámaðr*” in *Saga Book* vol. XXXIX, Viking Society for Northern Research/University College London, 2015, pp. 21-40). A palavra é também utilizado em textos religiosos cristãos, associado a representações da escuridão, do Diabo e de demónios (vide BATTISTA, Simonetta, “*Blámaðr*, *djǫflar* and other representations of evil in Old Norse translation literature” in MCKINNELL, John et al (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August 2006* vols. 1-2, Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006, pp. 113-122). Observamos que a combinação das figuras do *berserkr* e do *blámaðr*, para além de ambos deterem poder sobrenatural, poderá talvez relacionar-se com a proximidade entre a figura do *blámaðr* e do *serkr*, o “sarraceno”, outra palavra utilizada para designar alteridade, neste caso através da religião e não numa dimensão primariamente racial. Segundo o *ONP*, a palavra *berserkr* ganha também nas *riddarasögur* autóctones a conotação de “sarraceno” ou “pessoa estrangeira de origem pagã”, vide “*berserkr*” in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o8068>, a 20/10/2019). Cf. ARNGRÍMUR Vídalín, “Demons, Muslims, Wrestling-Champions: The Semantic History of *Blámenn* from the 12th to the 20th Century” in ÁRMANN et MAYBURD, *op. cit.* (no prelo).

⁵⁷⁸ Não podemos deixar de referir brevemente os quatro espíritos guardiões que este feiticeiro encontra ao longo da costa da Islândia e que o impedem de se adentrar na ilha. Um deles, o guardião do vale de Vápnafjörðr, é um dragão: “*En er hann kom fyrir Vápnafjörð, þá fór hann inn á fjörðinn ok ætlaði á land at ganga, þá fór ofan or dalnum dreki mikill, ok fylgðu honum margir ormar, pöddur ok eðlur, ok blésu eitri á hann*” in *Saga Ólafs Tryggvasonar* 37, “*Saga Ólafs Tryggvasonar*” in LINDER et HAGGSON, *op. cit.* (consultado online); [“And when he came opposite Vápnafjörðr, then he went into the fiord and was going to go ashore. Then there went down along the valley a great dragon, and with it many snakes, toads and vipers, and spat poison on him.”] in FINLAY et FAULKES (trans.), *op. cit.*, p. 168.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

por parte do feiticeiro para assumir a forma do cetáceo. Outra expressão frequente envolve a utilização do verbo *vera*, “ser”, ou *verða*, “tornar-se”, seguido do animal em que se transforma. Veja-se o que diz Perabo:

Another, even less-descriptive way to refer to supernatural transformation is *vera/verða á*. The terms *vera/verða á/at* (“to be/ become”) neither mentions nor hints at the existence of a physical medium of transformation such as a skin or pelt. Instead, *vera/verða*-type transformations, just like their *líki*-type counterparts appear to be the result of spells or other supernatural abilities.⁵⁸⁰

As transformações podem então ser nomeadas de forma diversificada, embora tenham um resultado semelhante, com a adopção da forma de um dragão, temporária ou permanente—sobre a qual já nos debruçámos no capítulo acima, em quais casos são frequentes variações de *í orms líki*, “na forma de um dragão” ou do verbo *vera/verða* para “tornar-se em dragão”.

O tipo de metamorfose tipificado pela utilização do *hamr* não é, de facto, aquele que é descrito acontecer a Grímr Ægir, mas pode aplicar-se a outros personagens semelhantes que se tornam num dragão em batalhas, embora se transformem por completo e não deixem para trás um corpo humano inerte. Não se trata de uma projecção à distância, mas de uma muito imediata metamorfose para responder a uma necessidade do momento—o combate. No caso de Grímr, como vimos acima, usam-se as duas últimas fórmulas mencionadas, sendo a transformação um reflexo dos seus poderes mágicos. Na maioria dos casos, a transformação ocorre como um resultado do escalar de violência: após receber um golpe particularmente duro, o inimigo transforma-se em dragão para retaliar. Assim é na *Bósa saga ok Herraudhs*. O inimigo, o rei Hárekr, não pode ser atingido por armas normais, pelo que a ajudante sobrenatural desta saga, Busla, a mãe-adoptiva de Bósi, lhe dá uma espada mágica, conseguindo com esta magoar o inimigo: “*En við þetta högg brá honum svá, at hann varð at flugdreka ok spjó eitri yfir skipit, ok fengu margir menn bana*” [“This blow so upset King Harek **that he turned into a flying dragon** and spewed venom all over the ship, killing a number of men.”]⁵⁸¹ Neste texto, a metamorfose do dragão será enfrentada também por outra

⁵⁸⁰ PERABO, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁸¹ *Bósa saga ok Herraudhs* 14 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. III, 1950, p. 319; HERMANN et EDWARDS (trad.), *op. cit.*, 1985, p. 225.

metamorfose: Busla aparece transformada num *skergipr*, um pássaro de identificação problemática, mas que é descrito como tendo uma grande cabeça e como sendo comparável ao diabo. Os dois seres alados lutam e tombam nos navios, passando ainda por transformações posteriores até caírem ambos borda-fora para não mais serem vistos.

Ainda no que diz respeito à transformação por enraivecimento/retaliação, algo semelhante acontece na *Hálfðanar saga Eysteinsonar*, como citámos acima⁵⁸². Depois de o rei Hárekr sofrer um golpe desfigurante numa das suas faces, a expressão utilizada para a transformação é: "*Pá varð Hárekr at flugdreka [...]*" ["Then Harek turned into a winged dragon [...]"⁵⁸³

O mesmo acontece na *Sörla saga sterka*, com um golpe desferido na orelha que também arranca uma das faces do vilão Tófi. No entanto, embora a expressão seja de "se tornar num dragão", este é dito ser um grande metamorfo utilizando-se a expressão *hamrammaðr*: "*Brást hann þá í dreka líking, af því at hann var mjök hamrammaðr [...]*" ["Then he turned into the likeness of a dragon, for he was a great shapeshifter [...]"⁵⁸⁴. No enredo da saga, Tófi é um de dois irmãos *berserkir*, que chegam de *Morland* ("Terra-dos-Mouros") para atacar a Noruega com uma enorme frota e doze mil homens, com o objectivo de desposar a filha do rei. Este tipo de invasão repentina é comum nos *berserkir* destas sagas. Na *Victors saga ok Blávus*, uma *riddarasaga* autóctone do final do séc. XIV/início do séc. XV, são os dois heróis epónimos que procuram uma dupla de *berserkir*, com o objectivo de os derrotar e ficar com a sua riqueza em ouro e prata, a conselho de Koder (um anão feiticeiro que os ajuda). O anão apresenta os *berserkir* da seguinte forma: "*«Annar þeirra heiter FalR» s(agd)i K(oder) «enn annar Soti. Þeir Ræda fyrer ey þeirri er Kypur h(eiter). Þeir eru blaer berserker ok suo miklar hamhleypur at þeir' bregdazt j ýmissa kuikinnda liki.»*"⁵⁸⁵ ["Um deles chama-se FalR» disse Koder, «e o outro Soti. Eles governam sobre aquela ilha chamada Kypur [i.e., Chipre]. Eles são *berserkir* negros e tão grandes saltadores-de-peles que se transformam nas formas de vários animais»]. Para além disso, diz-se que podem habitar em

⁵⁸² Vide supra.

⁵⁸³ *Hálfðanar saga Eysteinsonar* 20 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. IV, 1950, p. 277; *Hálfðanar saga Eysteinsonar* 20 in HERMANN et EDWARDS (trad.), *op. cit.*, 1985, p. 192.

⁵⁸⁴ *Sörla saga sterka* 8 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. III, 1950, p. 383; WAGGONER, Ben (trad.), *Sagas of Giants and Heroes*, New Haven, Troth Publications, 2010, p. 121.

⁵⁸⁵ *Victors saga ok Blávus* 9 in LOTH, *op.cit.* vol. 1, p. 27.

cima e em baixo da terra e cuspir veneno à sua vontade—similarmente a Grímr, como vimos. Coerentemente, irão fazer tudo isto na sua batalha com os protagonistas, transformando-se em vários seres. A certa altura, Falr torna-se num dragão voador (*flugdreki*), sendo-lhe nesse momento desferido o golpe mencionado acima, num dos lados da cara, na forma de dragão (e cujos efeitos passam para a forma humana). Na *Bærings saga*, uma *riddarasaga* autóctone do início do séc. XIV (considerada um dos romances de cavalaria autóctones mais antigos), o herói tem uma prolongada luta com um homem chamado Skadevalldr, que cospe veneno e se transforma em vários animais, incluindo um dragão:

*Nv tvihenðir Bæringr mæki sinn ok hogr til Skaðevalldz; en hann braz vnðan fimlega idrekaliki, sva ogvrlegs, at engi þeirra, er a landi voro, þorðv igeign at sia; ok allir hvgðv, at bæringr munði deya; þviat raðr logi rat or mvnni honvm, ok spio hann eitri a Bæringr.*⁵⁸⁶

[Agora Bæringr brande a sua espada com as duas mãos e golpeia contra Skaðevalldr; mas ele irrompeu de repente na forma de um dragão, tão terrível, que nenhum daqueles que estavam em terra se atreveu a olhá-lo directamente; e todos julgaram que Bæringr ia morrer, pois uma chama vermelha deflagrou da boca dele [do dragão] e ele cuspiu veneno em Bæringr.]

Felizmente, o herói é protegido por um colete que lhe foi dado por uma figura ajudante (neste caso a princesa bizantina Videmia, futura mulher de Bæringr), feito da pele do mesmo animal (*Asalabia*) que compunha as vestimentas que Victor e Blávus também envergavam na sua saga. Dada a antiguidade da *Bærings saga* sobre a *Victors saga ok Blávus*, pressupõe-se que o motivo tenha originado na primeira.

Resta-nos mencionar duas figuras que se metamorfoseiam em dragões e destoaam dos restantes enumerados no que diz respeito ao seu género. Há duas mulheres que se transformam em dragões nas sagas que observámos, rainhas-feiticeiras malvadas, antagonistas de relevância variante nas respectivas histórias. A mais antiga é a rainha Ostasia, na *Þiðreks saga*, mulher de um rei chamado Hertnið—a não confundir, na mesma saga, com

⁵⁸⁶ *Bærings saga* 31 in CEDERSCHIÖLD, Gustaf (ed.), *Fornsögur Sudrlanda. Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*, Lund, Fr. Berlings Boktryckeri och Stilgjuteri, 1884, pp. 118-119.

o rei Hernið, devorado por um dragão—, que faz guerra contra as forças aliadas de Þiðrekr. Veja-se a apresentação desta feiticeira:

Hans kona var Ostasia, dóttir Runa konungs af Austríki. Hennar stjúp móðir var svá fjölkunnig, at hún fyrirgerði henni í barneskju ok kastaði til hennar sinni fjölkynngi, svá at hún er nú jafnkunnig sem fyrir henni var hennar stjúp móðir.

[Su mujer era Ostasia , hija del rey Runi del Imperio Oriental. Su madrastra estaba tan versada en magia que la hechizó en su infancia y la arrojó a sus artes mágicas de tal modo que ahora es tan versada en magia como antes lo era su madrastra.]⁵⁸⁷

A participação de Ostasia na saga, embora fugaz, terá consequências desastrosas. Numa batalha de Þiðrekr com o rei Hertnið, Ostasia leva à morte de reis aliados e de vários dos mais fiéis campeões de Þiðrekr, alguns às garras da própria rainha metamorfoseada. Ostasia maneja um poder verdadeiramente avassalador em termos bélicos: para além de se transformar num dragão voador, pode invocar, sob o seu comando, animais selvagens variados, incluindo outros dragões voadores (embora não tão temíveis quanto ela mesmo, segundo o que nos diz o narrador da saga). Parecem, aqui, não mais do que meras feras inconscientes, que quase se poderiam descrever como máquinas de guerra ao serviço da rainha:

Pat köllum vér, at hún færi at seiða, svá sem gert var í fomeskju, at fjölkunngar konur, þær er vér köllum vödur, skyldu seiða honum seið. Svá mikit gerði hún af sér í fjölkynngi ok trollskap, at hún seiddi til sín margs konar dýr, leóna ok björnu ok flugdreka stóra. Hún tamdi þá alla, þar til at þeir hlýddu henni ok hún mátti vísa þeim á hendr sínum óvinum. Svá segir í kvæðum þýðerskum, at hennar herr væri líkr fjöndum sjálfum. Hún sjálf var ok sem einn flugdreki.

[Digamos que comenzó a hechizar, como se hacía en época pagana cuando las mujeres versadas en magia a las que llamamos sibilas [*orig. vödur*] elaboraban conjuros. Tanta magia y hechicería aplicaba que hacía aparecer muchos tipos de animales; leones, osos y enormes dragones voladores. Los domaba a todos hasta que

⁵⁸⁷ *Þiðreks saga* 349, “Þáttur af Hertnið ok Ostasiu” in GUÐNI (ed.), *op. cit.*, 1954 (consultado *online*); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 453.

le obedecían y podía enviarlos contra sus enemigos. Se dice en los cantares alemanes que su ejército se asemejaba al mismísimo diablo. Ella misma era como un dragón volador.]⁵⁸⁸

É interessante observar a forma como são descritas as suas invocações, evocando o passado pagão como uma época em que as feitiçarias aconteceriam mais frequentemente—embora, pelo que nos é dado atender através das fontes, a figura da *völva* fosse mais a de uma vidente ou profetisa do que uma feiticeira—, ao mesmo tempo que se faz uma comparação com o Diabo, colocando firmemente esse tipo de actos sob uma óptica cristã que os define como reprováveis. Dela se diz que “é como um dragão”, diferentemente de outras das transformações que observámos acima, em que há uma transformação de forma descrita de modo mais específico. No entanto, na actuação de Ostasia em batalha, entendemos que o resultado da sua parecença é literal, e que a rainha combate sob a forma de um dragão no meio do campo-de-batalha. Não é claro, no entanto, se não se tratará afinal de uma forma “projectada”, pois quando o seu marido, o rei Hertnið, regressa ao seu castelo vindo da batalha, lá encontra a rainha Ostasia no leito de morte, devido a uma ferida que teria recebido na batalha, na forma de dragão. Tem então a epifania de que era a sua própria mulher a autora da feitiçaria que tanto o ajudara, não sabendo até então de onde teriam surgido as bestas invocadas.

A outra mulher que se transforma em dragão nas sagas de cavalaria não demonstra um poder destrutivo tão impressionante, embora tenha um impacto mais constante na curta narrativa onde aparece. É a rainha Lúpa, na *Valdimars saga*, outra *riddarasaga* islandesa do final do séc. XIV ou do início do séc. XV. Esta personagem alavanca o início do conflito narrativo, pois, no início da história, transformada em dragão, aparece no meio de nuvens negras e de fogo celeste e rapta inesperadamente a irmã do protagonista, a princesa Marmória. Valdimarr fará um voto solene de recuperar a irmã, e nas suas aventuras irá forjar amizade com uma família de um anão e de gigantes, que o ajudarão com os seus poderes mágicos ao longo da saga. O anão confidencia-lhe que o dragão é, na verdade, a rainha Lúpa: “«[...] *Hun attj eirn dreka ham. Hun fer med honum vm avll laund. Med þeim trolldomj soktj*

⁵⁸⁸ *Þiðreks saga* 352, “Þáttur af Hertnið ok Ostasiu” in GUÐNI (ed.), *op. cit.*, 1954 (consultado *online*); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, pp. 454-455.

hun systir þína [...]”⁵⁸⁹ [«Ela tem uma pele de dragão com que viaja sobre todas as terras. Com esta feitiçaria ela raptou a tua irmã [...]]. Como vemos, este é um caso em que é utilizado o conceito de *hamr*, sendo a rainha-feiticeira dona de uma pele/forma de dragão, que utiliza não só para a guerra, mas para deslocamentos de longa-distância. Este tipo de magia é apelidado aqui de *trolldomr*, uma expressão que define genericamente algo que tenha uma condição sobrenatural. Curiosamente, a sua forma de dragão será enfrentada de forma semelhante à *Bósa saga*: um dos ajudantes sobrenaturais que ganha amizade ao herói, neste caso Nigra, a avó de uma família de gigantes, metamorfoseia-se num abutre (*gammr*) de grandes dimensões que, em resposta ao veneno cuspidor pelo dragão, cospe flechas da boca. O abutre ganha o combate e o dragão cai morto.

De entre todas estas sagas emerge uma concepção da metamorfose distinta daquela que é apresentada por Fáfnir, agregada à ideia do tesouro. Essa outra transformação, que parece ter as suas raízes na mitologia nórdica ou no *legendarium* germânico, é motivada por uma associação do dragão a comportamentos de ganância. Estabelece o dragão como o inimigo por excelência do herói ou do guerreiro. Nestes textos, assistimos a um continuar da oposição dos heróis contra um dragão, mas com uma reflexão diferente sobre a figura do dragão metamorfoseado, que é aqui simplesmente uma manifestação de força, anexada aos feiticeiros ou aos *berserkir* (não os guerreiros vikings capazes de entrar em fúria de batalha, mas uma versão literária destes, caricaturada como guerreiros-feiticeiros). Estes dragões nem sempre são mortos directamente pelo herói da história, sendo este ajudado amiúde por uma figura fantástica, frequentemente vinda do mundo mítico nórdico—um anão ou um gigante—mas também com um tratamento distante do que lhes é aplicado nos poemas éddicos.

5.2. O Cavaleiro, o Dragão e o Leão na Floresta. As histórias francesas. *Ívens saga*, *Erex saga* e *Tristrams saga ok Ísöndar*.

Tendo observado nas suas várias manifestações duas ideias especificamente nórdicas da presença de dragões nas sagas, consideramos importante apontar também as novas narrativas introduzidas pela tradução dos romances de cavalaria franceses. Apesar de a *Þíðreks saga* provir de material continental, dado ter já sido abundantemente abordada, falaremos aqui principalmente de três outras sagas, traduzidas a partir de literatura cortês de

⁵⁸⁹ *Valdimars saga* 1 in LOTH, *op. cit.* vol. 1, p. 63.

cavalaria—a *Ívens saga*, a *Erex saga* e a *Tristrams saga ok Ísöndar*—, procurando entender como são nelas retratados os dragões. Uma comparação precisa com o material original a partir do qual estas traduções foram elaboradas não é possível, dado não termos acesso às traduções iniciais (feitas na Noruega), nem às versões exactas dos textos originais que traduziam.

A *Ívens saga* é, provavelmente, a mais notória destas três sagas. Contém um episódio que retrata a luta entre um dragão (*ormr*) e um leão, que é popular na literatura islandesa, com análogos em várias outras sagas de cavalaria. Íven passeia pela floresta absorto em pensamento, quando encontra as criaturas:

Hann sá þá eitt mikit león þar í hrísinu ok einn orm, er helt um hala hans ok brendi hann af eitriu ok eldi er hann blés á hann, svá at lendar leónsins sviðnuðu ok brunnu af eitri ok eldi ormsins.

[He then saw a large lion there in the clearing and a dragon which was holding it by the tail and was burning it with the poison and the flames that it was spewing on it, so that the lion's loins became singed and burned by the dragon's poison and fire.]⁵⁹⁰

Trata-se de um *ormr* que cospe fogo e veneno, de forma semelhante aos dragões europeus continentais, tanto os hagiográficos como os cortesões. Na versão do romance francês, Yvain tem um momento de reflexão face ao conflito dos dois animais, em que decide qual ajudar, e é permitido ao leitor explorar o seu raciocínio. Assim, o dragão deve ser o primeiro a matar: "Then he determined that he would take the lion's part, since a venomous and wicked creature deserves only harm: the dragon was venomous and fire leapt from its mouth because it was so full of wickedness."⁵⁹¹ Para além da imediata identificação do dragão com maldade, através das suas características venenosas, diz-se que o cavaleiro Yvain é impelido pela Piedade (figura alegórica) a socorrer o leão, que chama de "nobre e honrosa besta". Nota-se, aqui, uma moralização do dragão que não é típica no panorama literário nórdico e não será reflectida na tradução da *Ívens saga*. A oposição leão vs dragão adquire,

⁵⁹⁰ *Ívens saga* 10 in KALINKE, Marianne E. (ed./trad.), "Ívens saga" in IDEM (ed.), *Norse Romance II: The Knights of the Round Table*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 72-73.

⁵⁹¹ KIBLER, William W. (trad.), "The Knight with the Lion (Yvain)" in *Chrétien de Troyes - Arthurian Romances*, London, Penguin Books, 2004 (consultado em edição .epub, posição 65%).

no romance original, um sentido psicomáquico em que o réptil é de imediato identificado com o Mal e o leão com o Bem. Ambos estes entendimentos estão em linha com os saberes transmitidos nos bestiários sobre cada um dos seres, sendo que o leão refere alegoricamente a Cristo e a serpente ou dragão a Satanás⁵⁹². Neste combate moral, é evidente para o cavaleiro qual o ser que deve auxiliar. Na tradução do romance para nórdico antigo, este debate não é mantido de forma tão declarada. Íven procura ajudar o leão por sentir que este lhe pede ajuda, e o dragão não é explicitamente referido como maligno. Este tipo de tratamento do material cortês, em que se remove moralização ou monólogos internos das personagens, é habitual das adaptações nórdicas, tal como já foi referido acima. O leão é, apesar de tudo, humanizado até certo ponto, chorando lágrimas e pedindo a misericórdia de Íven através de gestos. Passa a acompanhar o cavaleiro pelo resto das suas aventuras, e devido à sua companhia, Íven passa a ser conhecido como o “Cavaleiro do Leão” (no nórdico, *leóns riddari*).

Íven mata o dragão de uma forma igualmente pouco típica na tradição nórdica, não havendo golpe no ombro ou na barriga, mas sim cortando-o com a sua espada, primeiro ao meio e depois em pequenos pedaços. Este *ormr*, note-se, é, no francês antigo original, uma *serpent*, embora tenha características associadas na literatura a uma criatura mais elaborada do que a uma serpente natural—facilmente o projectaríamos como um dragão, observando o seu cuspir de fogo e veneno. Assim, embora o vocabulário do francês original pareça remeter simplesmente para uma serpente, e que *ormr* seja o termo nórdico que se utiliza para o traduzir, este motivo literário será reproduzido nas sagas autóctones opondo o leão a um dragão “românico”, sempre denominado como *dreki*.

Nas obras que servem de modelo à *Erex saga* e à *Tristrams saga* não parece haver uma alegorização semelhante da figura do dragão. A *Erex saga*, aliás, apresenta um episódio com um dragão que não se encontra no original francês, sendo provavelmente uma inserção da adaptação nórdica⁵⁹³. Este episódio é introduzido imediatamente a seguir a uma luta com dois gigantes, que raptaram um cavaleiro que Exrex salva. O cavaleiro oferece os seus serviços

⁵⁹² Veja-se, por exemplo, os exemplos de alegorias do leão e do dragão dos bestiários apresentadas em MALAXECHEVERRÍA, *op. cit.*, pp. 90-94, 223-224.

⁵⁹³ Como diz Jonathan Evans: “[...] it is part of an interpolated passage in an adaptation of the Old French *Erex et Enide*. There is no trace of it in the original; it is the result of wholesale invention, and takes its place in the structure of the saga as one of three adventures in which Exrex performs a rescue, in contrast to an earlier section in which the hero fights primarily for self-preservation.” in EVANS, Jonathan, “Semiotics and Traditional Lore: The Medieval Dragon” in *Journal of Folklore Research* vol. 22 no. 2/3, Indiana University Press, 1985, p. 94.

a Erex, que os recusa e pede-lhe que vá ter com o rei Artur e conte dos feitos de Erex. O episódio do dragão, sendo uma inserção, segue uma estrutura largamente idêntica à do episódio dos gigantes, pois envolve também um rapto e a oferta de serviços pelo cavaleiro resgatado, com a mesma resposta da parte do protagonista. Trata-se daquilo que se poderia chamar de uma repetição ou derivação do episódio anterior, algo em que as *riddarasögur* traduzidas são ricas. Na verdade, imediatamente a seguir ao episódio do dragão, insere-se no texto nórdico um episódio extremamente semelhante, em que Erex enfrenta sete bandidos que tinham raptado um conjunto de cavaleiros, uma luta que tem o mesmo desfecho das duas anteriores. Refira-se que o episódio de dragão da *Erex saga* é em muito semelhante ao da *Piðreks saga* em que o cavaleiro Sistram é raptado por um dragão, já relatado acima, e poderá ser desta retirado⁵⁹⁴.

Assim, Erex caminha pela floresta quando encontra um dragão (*flugdreki*) que carrega um cavaleiro raptado na sua boca. O herói compadece-se e decide ajudar aquele que considera ser um homem honrado, e cuja metade superior do corpo é ainda visível fora da boca do dragão que, com o peso do cavaleiro armado nas suas mandíbulas, não consegue levantar voo de forma eficaz. Erex invoca a ajuda de Deus e ataca o dragão de uma forma familiar:

[...] *högggr á bæxl drekanum svá <at> hann kiknaði. Við þetta högg lætr hann upp manninn ok vendir sér at Erex, ok hleypr nú at honum með *gapanda munni. Erex hleypr af baki hestinum ok leggr sínu spjóti í munn drekans af öllu afli til hjartans; ok fell hann dauðr á ess Erex, ok fekk þat þegar bana.*

[...] he strikes at the dragon's shoulder so that it recoiled. At this blow it lets go of the man and turns toward Erex and rushes at him with gaping jaws. Erex jumps off his horse and thrusts his spear with all his might into the dragon's jaws and all the way to the heart; and it falls dead on Erex's horse, and the horse was killed at once.]⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Vide “The interpolated episode that is not found in the French romance most likely was borrowed from *Piðreks saga*” in KALINKE, Marianne E., “Arthurian Echoes in Indigenous Icelandic Sagas” in IDEM (ed.), *The Arthur of the North - The Arthurian Legend in the Norse and Rus' Realms*, Cardiff, University of Wales Press, 2011, p. 163.

⁵⁹⁵ *Erex saga* 10 in KALINKE, Marianne (ed./trad.), “Erex saga” in IDEM (ed.), *op. cit.*, 1999, pp. 246-247.

O episódio termina com o cavaleiro libertado, o duque Plato, a oferecer abundantes recompensas a Erex, que este recusa, pedindo que o duque reporte ao rei Artur sobre os seus feitos. O dragão não parece ter para Erex mais importância do que constituir um triunfo cavaleiresco adicional, na busca de provar o seu valor e recuperar a sua reputação, pois Erex enceta a sua jornada após um lapso de conduta. A sua presença parece, até certo ponto, redundante após a luta com os dois gigantes no capítulo imediatamente anterior (e que encontramos nas versões francesas), não parecendo haver uma necessidade narrativa ou simbólica para a presença do dragão nesta instância. Pode, no entanto, dar-se o caso de, na busca de feitos adicionais para Erex, se ter sentido a luta do dragão como uma inserção particularmente relevante para o currículo de um herói de um texto nórdico, numa repetição do episódio dos gigantes, mas com um monstro que tem particular relevância iniciática no contexto nórdico⁵⁹⁶. Ainda, a forma como o episódio é implementado mostra uma ligação com a restante tradição dracomáquica das sagas. O destaque dado ao golpe no ombro (*bæxl*) indicia alguma influência da tradição nórdica do combate com o dragão. A relação entre este episódio e o da *Piðreks saga* não é inteiramente clara, tratando-se de análogos literários que pertencerão sensivelmente à mesma cronologia e espaço de composição: a corte norueguesa do séc. XIII. Falámos já da tradição prolífera que irrompe deste motivo do cavaleiro raptado⁵⁹⁷, embora esteja geralmente também associada ao motivo do lar do dragão, que encontramos representado na *Piðreks saga* e não na *Erex saga*.

O cavaleiro Tristram, na *Tristrams saga ok Ísöndar*, tem de enfrentar um dragão. Esta saga tem a particularidade de ser a única versão integral remanescente da história que é relatada no poema em francês antigo. Não encontramos nos fragmentos deste um episódio de combate com o dragão com que o comparar directamente, embora exista noutras versões da história de Tristran, e tenha largamente a mesma estrutura que nesta tradução nórdica. No texto da *Tristrams saga*, o herói epónimo enfrenta um dragão que vive no reino e vai todos os dias atormentar a cidade, matando qualquer um que o enfrente. Como resultado, a população fogia para a costa e o rei havia prometido que o cavaleiro que matasse o dragão obteria a mão de sua filha e metade do seu reino como recompensa. Tristram descobre onde o dragão passa a noite e, ao nascer do dia, prepara-se e vai enfrentá-lo. Este anuncia a sua

⁵⁹⁶ Sobre isto, mais é dito abaixo.

⁵⁹⁷ Vide supra.

chegada com enorme ruído, e os restantes cavaleiros, que fogem do dragão enquanto Tristram vai ao seu encontro, avisam-no de que o monstro cospe fogo e veneno. Quando dragão o vê, enfurece-se e ruge, dando-se o confronto:

En hann þegar dirfðiz öllum hug at reyna hreysti sína ok laust hestinn sporum ok helt fyrir sik skildinum ok lagði spjótinu framan í munn honum með svá ógnarligu afli ok heipt, at allar tennr drekans, þær er fyrir urðu kesjunni, flugu fjarri ór haus honum, ok stóð járnit þegar í gegnum hjarta hans ok út um kviðinn, svá at Tristram fal hlut skaptisins í bók hans ok hálsi. En eldrinn, er drekinn fleygði ór sér, drap ok deyddi hestinn. En Tristram hlóp þá af baki fimliga ok brá sverðinu ok sótti at drekanum ok hjó hann í sundr í miðju. Sem drekinn lá dauðr, þá gekk hann at höðin honum ok skar tungu ór hausnum ok stakk í hosu sína ok gekk aptr á leið, því hann vildi ekki at menn sæi hann.

[...] but Tristram had committed himself to proving his prowess. He dug his spurs into his horse, held the shield in front of him, and thrust his lance into the dragon's mouth with such a terrible force and fury that all the dragon's teeth hit by the lance flew far from its head. The iron immediately pierced its heart and came out its belly, so that part of the shaft remained hidden in the neck and body, but the fire that streamed out of the dragon killed the horse. Tristram, however, had nimbly dismounted; he then drew his sword and attacked the dragon, cutting it apart in the middle. When the dragon lay dead, he went to its head, cut off the tongue, stuck it in his leg covering and started back, because he didn't want people to catch sight of him.]⁵⁹⁸

Mais tarde, as emanções venenosas da língua do dragão irão afectar Tristram, que cairá enfermo. Deste dragão nada é referido quanto à capacidade de voar, embora seja um *dreki* que cospe fogo e veneno—denominação e características que, por vezes, são detidas por dragões alados.

Estes três textos, juntamente com a *Piðreks saga*, terão um impacto considerável nas representações de dragões das sagas de cavalaria autóctones. Encontramos neles, a par da hagiografia traduzida para nórdico, um entendimento do dragão como símbolo do mal,

⁵⁹⁸ *Tristrams saga ok Ísöndar* 36 in JORGENSEN, Peter (ed./trad.), “Tristrams saga ok Ísöndar” in KALINKE, Marianne E. (ed.), *Norse Romance I – The Tristran Legend*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 98-99.

embora não seja geralmente muito explícito⁵⁹⁹. Se, nas *fornaldarsögur*, os dragões que encontramos se filiam, geralmente, em episódios de transformação em batalha ou numa relação entre dragões e tesouros—embora nem sempre, *e.g.*, a *Eiríks saga víðförla* que nos mostra um dragão cuja boca constitui uma entrada para o Paraíso terrestre⁶⁰⁰—, com as *riddarasögur* passamos a encontrar um dragão que surge no meio da floresta de forma inesperada, a meio da jornada do cavaleiro. Como demonstrou Jacques Le Goff, a floresta constitui, nos romances de cavalaria e restante literatura do Ocidente medieval, a representação metonímica do deserto, lugar por excelência do maravilhoso. Tal como o deserto para os cristãos primitivos, a floresta medieval evidencia-se como lugar de solidão, concomitantemente refúgio e provação. No ermo silvestre tanto se enfrenta o Diabo e as suas tentações, como se demonstra pureza de carácter e se forja amizade com os animais, num paralelo idílico à pacífica convivência interespecies no Éden do Génesis. Assim acontece com eremitas e santos, mas também com cavaleiros, ganhando a floresta (e provações acompanhantes) grande importância simbólica na literatura cortês: "A floresta está no coração da aventura cavaleiresca, ou melhor: esta encontra na floresta o seu lugar de eleição."⁶⁰¹ Estes encontros maravilhosos no meio da floresta—no caso, com dragões—passam a marcar presença, também, na literatura islandesa⁶⁰², surgindo com muito maior frequência nas *riddarasögur* autóctones do que nas *fornaldarsögur*, subgénero de sagas marcado por ambientes tradicionalmente nórdicos. Nestas, o herói encontra mais frequentemente os dragões irrompendo da pele de guerreiros em combate ou vigiando o seu ouro em lares conhecidos pelo herói, ou nos extremos geográficos, locais onde pode também emergir o maravilhoso (como no caso da *Yngvars saga víðförla* e da *Eiríks saga víðförla*, nas quais ambos heróis se demarcam pelos seus epítetos como "viajantes"). O caso da *Ketils*

⁵⁹⁹ Um exemplo disto, como Lionarons menciona, existe na *Þiðreks saga af Bern* 105-106, na forma como são aplicados ao dragão que rapta o cavaleiro Sistram os vocábulos *andskoti* ("adversary, opponent") e *illa fjánda* ("evil fiend"). Embora a utilização possa ser considerada ambígua, é possível que as expressões indicassem uma ligação demoníaca: "Words with specifically Christian associations like *andskoti* and *fjánda* most likely became standard terminology for describing dragons as a result of the common medieval equation of dragons with the devil, and their usage here might tend to increase Þiðrekr's prestige by a subtle analogy with hagiographic dragon tales, even though these animals behave like animals, not devils. Neither word is used to describe Reginn, Sigurðr sveinn's dragon, who, although he is *allra manna verstr*, "the worst of all men" (chap. 163) seems to carry no demonic connotations" in *op. cit.*, pp. 101-102

⁶⁰⁰ Este tópico será abordado abaixo, vide *infra*.

⁶⁰¹ LE GOFF, Jacques, "O deserto-floresta no Ocidente medieval" in *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p. 94.

⁶⁰² O encontro no meio da floresta é, frequentemente, agregado ao lar do dragão numa montanha.

saga hængs, onde o herói esbarra inusitadamente com um dragão, no meio da natureza, é também explicado por se tratar de uma deslocação a uma região a Norte, conceptualizada como fora do mundo a que pertence o herói, vista como perigosa e prolífera em fenómenos maravilhosos.

A *Tristrams saga* apresenta-nos uma luta com um dragão que tem mais em comum com o modelo dracomáquico hagiográfico, ou seja, com um sáurio que ameaça uma população e cuja derrota representa não um triunfo unicamente para o herói, realizada na solidão de uma floresta, mas uma vitória ao nível social. No entanto, no contexto literário islandês, esta vitória é amiúde meramente superficial, não nos sendo mostrados os seus efeitos duradouros. Como diz Kathryn Hume:

Because the fight arises in a social context, much more rides on the outcome. In the shorthand of symbols, a maiden chained to a nearby rock adds significance to a dragon fight because her life is in the balance, too. Most Icelandic giant and dragon stories fail to make anything of this social potential.⁶⁰³

Assim, na *Tristrams saga*, o cavaleiro liberta uma cidade inteira do jugo do dragão, que a atacava regularmente, tendo como recompensa a mão da filha do senhor da cidade. Christine Rauer sugere que este motivo do salvamento da cidade, do dragão enquanto perigo para a sociedade e não apenas para o indivíduo, é o que se encontra em *Beowulf* e que representa analogamente o paradigma hagiográfico, que também influenciou outras tradições seculares como o material arturiano e o romance francês, presente na tradição nórdica por via de textos influenciados por estas duas últimas tradições literárias:

the same influence [*i.e.*, o paradigma hagiográfico da dracomaquia] could also have informed other, later medieval, secular accounts, such as those Scandinavian accounts of secular dragon-fights which [...] present some overlap with the hagiographical tradition. It is conspicuous that the Scandinavian texts in question, Saxo's *Gesta Danorum*, *Tristrams saga ok Ísöndar*, *Tristrams saga ok Ísoddar* and *Erex saga*, all seem to be characterized by twelfth- or thirteenth-century French connections [...].⁶⁰⁴

⁶⁰³ HUME, *op. cit.*, 1980, p.5.

⁶⁰⁴ RAUER, *op. cit.*, p. 132.

Encontramos este tipo de narrativa envolvendo dragões em diversas sagas nórdicas originais, embora com nuances. Tradicionalmente, quando surgindo em narrativas germânicas, a acção destrutiva de um dragão é encaixada numa teoria (defendida por Friedrich Panzer no seu *Studien zur germanischen Sagengeschichte*, 1910), que tipifica duas hipotéticas tradições literárias germânicas: a primeira, em que o herói tenta ganhar um tesouro acumulado por um dragão não-previamente provocado, o "tipo-Sigurðr", cujo nome deriva evidentemente da lenda dos Volsungos, mas que seria também atestado em textos diversos; a segunda, o "tipo-Pórr", em que um herói intervém para salvar a humanidade oprimida de um dragão destrutivo. Esta teoria, apoiada por estudiosos de *Beowulf* para explicar o que aparenta ser a influência de tradições mistas na motivação do herói em enfrentar o dragão—Beowulf deseja em parte a riqueza e a glória para alcançar renome, mas luta também para salvar o seu povo—tem os seus problemas: como apontado por Christine Rauer, apesar de a luta de Pórr contra a serpente de Miðgarðr ser descrita nos textos éddicos, em nenhuma das fontes esta é uma intervenção em favor de uma humanidade desprotegida, sendo assim uma designação enganadora (podendo subentender-se que uma tentativa de impedimento do fim do mundo seria em prol da humanidade, esta motivação não é expressa). Segundo a argumentação da autora, este tipo de narrativa poderia ser mais produtivamente designado como uma tradição oriunda dos textos hagiográficos, nos quais pode ter o seu ponto seminal e raiz, influenciando a imagética presente em textos das mais diversas latitudes geográficas e culturais, inclusive *Beowulf*⁶⁰⁵.

Assim, nas *fornaldarsögur*, enquadrando a imagética do dragão que ameaça uma população e é derrotado por um herói, destaca-se o dragão enfrentado por Böðvarr na *Hrólfs saga kraki*, que ataca também frequentemente o salão do rei Hrólfr, neste texto que tem paralelos comprovados com *Beowulf*⁶⁰⁶. O dragão derrotado por Ragnarr *loðbrók* poderia também ser considerado dentro da influência deste tipo de narrativa, dado que a luta é

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 38. Através da comparação cuidadosa de motivos narrativos, Rauer defende a plausibilidade de que fontes hagiográficas devam ser consideradas como uma considerável influência em *Beowulf*, em paralelo a fontes seculares, sendo o poema assim fruto de uma composição sincrética.

⁶⁰⁶ Böðvarr-Bjarki é tido por muitos como um paralelo ao herói epónimo de *Beowulf*, devido aos nomes de ambos partilharem ligações etimológicas à palavra “urso” e ao facto de a luta de Böðvarr contra o monstro ser semelhante à luta de Beowulf contra Grendel. Jonathan Evans refere que a adição de asas a este monstro poderá ser um caso de contaminação desta história pelo motivo da dracomaquia tão frequente nas fontes escandinavas, tornando o monstro não-tipificado num dragão (vide EVANS, Jonathan, “Hrólfs saga kraka” in PULSIANO, *op. cit.*, pp. 304-305).

prefaciada pela oferta de recompensa por parte do *jarl* Herrauðr e o *ormr* causa grandes tribulações à população residente. Ragnarr, após derrotar o monstro, casa com a princesa Þóra—sobre esta consequência da matança do dragão, mais será dito abaixo⁶⁰⁷. Na perspectiva de Carolynne Larrington, o dragão que Ragnarr enfrenta não é imediatamente incómodo e não ataca recorrentemente a população, defendendo esta estudiosa uma comparação com os monstros do folclore:

Its behaviour is similar to the dragons of folk-tale, who do not directly threaten the settlements near which they live, and are often tolerated until the number of cattle they consume becomes a nuisance [...] These dragons differ from Beowulf's dragon, which launches an immediate attack on the king's mead-hall and the settlement of the Geats when enraged by theft from its treasure; such aggressive and fiery, flying dragons demand immediate action.⁶⁰⁸

Também o dragão morto por Þiðrekr, sozinho, na sua saga, que é procurado inicialmente pelo rei Hernið, tinha a reputação de ter já matado muitos homens. O infortunado rei procura-o para ganhar fama, encontrando apenas a própria morte. A matança do dragão por Þiðrekr permite-lhe o casamento com a viúva e empossamento do reino de Hernið—não é uma princesa, mas sim uma rainha, tratando-se da segunda aventura matrimonial de Þiðrekr (também ele viúvo), numa fase já avançada da sua vida. Munido das armas do defunto rei, Þiðrekr então irá tomar o seu lugar de várias formas: regressando para os domínios de Hernið, mata os invasores que se tentavam apropriar do reino. Dentro das *riddarasögur* autóctones, apontamos primeiramente a *Ectors saga*, pois os dois *ormar* acima mencionados enquadram-se no padrão referido, com fortes ligações à imagética dos dragões que empestam cidades na hagiografia, embora estes sejam metamorfos. Não há princesa oferecida como recompensa para nenhum dos cavaleiros envolvidos. O *flugdreki* derrotado pelo herói da *Konráðs saga* é também um perigo reconhecido na cidade de Constantinopla e impede o seu funcionamento normal durante certa altura do ano: "6. [...] *En þú veizt að hér er svo óhreint á haustnótt, að engi maður má utan borgar vera undir berum himni fyrir sakir skriðorma, flugdreka eða annarra illra dýra.*" ["And you know that it's here so dangerous at

⁶⁰⁷ Vide infra.

⁶⁰⁸ LARRINGTON, *op. cit.*, 2010, p. 55.

night in the fall that nobody can be outside the citadel under the open sky because of the reptiles, flying dragons and other malicious animals."]⁶⁰⁹ A sua derrota merece o reconhecimento do imperador, que reafirma o quanto a criatura era danosa:

Konungur mælti: "Þessi maður er öngum manni líkur í atgervi sinni og þrekvirkum, því að hann hefir það kykvindi drepð, er margs manns bani hefir orðið og mest meinkykvindi hefir hér verið á voru landi. Og fyrir sakir þessa hins grimma dreka mátti engi maður haustlanga nótti úti vera undir berum himni."

[The king said: "This man is like no one in his accomplishments and heroic deeds, for he has slain the creature which has caused the death of many a man and has been the most harmful animal in our land. And because of this fierce dragon nobody could be outside under the open sky for the night which lasts all autumn"⁶¹⁰."]⁶¹¹

Após a aventura em *Ormaland*, regressando com as pedras preciosas roubadas ao reino de serpentes, Konráð irá também casar com a filha do imperador. Na *Saga af Tristram ok Ísodd*, a *riddarasaga* original construída com base na tradução da história francesa (embora essencialmente diferente nas elaborações específicas), reproduz-se a ideia-base da ameaça civilizacional:

Þat er sagt, at dreki einn mikill lá í fjalli því á Írlandi, er Sukstía heitir; hann var hinn mesti spellvirki, bæði var hann skæðr við menn ok fénað. Engres kóngr hafði þess heit strengt, at hann skyldi þeim manni gipta Ísodd hina fögru, systur sína, er þann spellvirkja fengi af ráðit.

[It is said that a great drakon lay on the mountain in Ireland that is called Sukstía. It was the greatest of monsters and was harmful both to men and beasts. King Engres

⁶⁰⁹ *Konráðs saga keisarasonar* 6 in BJARNI (ed.), *op. cit.* vol. 3, p. 306; ZITZELBERGER (trad.), *op. cit.*, p. 50.

⁶¹⁰ Esta noite que dura todo o Outono (*haustlanga nótti*) parece derivada da experiência geográfica islandesa onde, durante a estação do Outono/Inverno, a noite ocupa grande parte dos dias, apesar de os acontecimentos se darem em Constantinopla.

⁶¹¹ *Konráðs saga keisarasonar* 8 in BJARNI (ed.), *op. cit.* vol. 3, p. 313; ZITZELBERGER (trad.), *op. cit.*, p. 53.

had made this vow, that he would give his sister, Ísodd the Fair, in marriage to the man who could manage to put this monster to death.]]⁶¹²

Mantém-se, nesta saga original baseada na tradução *Tristrams saga ok Ísöndar*, o conceito de um monstro que ataca regularmente o reino e traz danos aos que lá habitam, assim como o desfecho da luta. Também nesta história o cavalo de Tristram não escapa com vida ⁶¹³. No entanto, o episódio do dragão passa, até certo ponto, por uma adaptação aos modelos nórdico-germânicos. O herói enfrenta o dragão (que é tanto *dreki* como *ormr*) não interrompendo uma das suas investidas regulares, mas procurando-o no seu próprio lar. Este reside junto de um curso de água, ao qual se desloca regularmente para beber—estamos, de novo, perante um modelo comportamental nórdico para o dragão, encontrado em Fáfnir. A ferida mortal é desferida também por baixo do ombro da criatura, conquanto que com uma lança ao invés de uma espada.

Embora, em grande parte, continuemos a assistir à associação do dragão ao tesouro e à metamorfose, as sagas de cavalaria islandesas reproduzem os motivos literários das traduções dos romances continentais, do rapto do cavaleiro por um *flugdreki* e do combate do dragão com o leão, ambos—cavaleiro desconhecido e leão—salvos pelo protagonista. Por vezes, estes motivos são até combinados, com o dragão voador tentando raptar um leão, muito embora na *Ívens saga* o dragão não voasse e fosse designado apenas como um *ormr*. Na *Piðreks saga* aparece também um leão em combate com um dragão, embora sucumba devorado pelas crias do dragão, sem hipótese de se tornar no companheiro fiel do herói, única ocorrência da morte prematura do leão na representação deste motivo. Neste texto, o dragão é alado, sendo denominado por *dreki* e por *ormr* (aliando-se a um lar onde há um tesouro). Observámos o motivo do leão repetidas vezes no *corpus* de *riddarasögur* islandesas, sempre relacionado com um *dreki*: na *Ectors saga* (associado ao *dreki* derrotado por Trancival, e não aos dragões *ormar* que surgem no texto); na *Konráðs saga* (também associado ao *dreki* que surge inicialmente, e não aos *ormar*); na *Sigurðar saga þögla*; e na *Vilhjálms saga sjóðs*.

⁶¹² *Saga af Tristram ok Ísodd* 10 in JORGENSEN, Peter (ed.) et HILL, Joyce M. (trad.), “Saga af Tristram ok Ísodd” in KALINKE, Marianne E. (ed.), *Norse Romance I – The Tristram Legend*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 270-273.

⁶¹³ Também é relatado o mesmo desfecho do episódio, ou seja, a forma como Tristram guarda como troféu a língua do dragão, que o envenena passivamente, resultando num episódio em que um funcionário real tenta passar-se por matador do dragão, apenas para ser depois desmascarado.

A *Ívens saga* e a *Piðreks saga* assumem um papel central na discussão sobre a sua disseminação do motivo do leão na literatura nórdica, dado serem as fontes mais antigas, ambas oriundas da corte norueguesa durante o séc. XIII. A questão de precedência entre os diversos textos que representam este motivo não é consensual. Richard Harris defende que a *Ívens saga* é a única saga que descende directamente do poema *Yvain*, e argumenta que as sagas autóctones (referindo também a *Kára saga Kárasonar*) não têm ligação predominante a esta, mas sim a uma fonte islandesa perdida relacionada com o poema em alto alemão médio *Wolfdietrich* (c. 1230), que teria informado também a *Piðreks saga*. A *Piðreks saga* teria tido alguma influência sobre a *Sigurðar saga*⁶¹⁴. No entanto, Marianne Kalinke⁶¹⁵ defende que o autor da *Piðreks saga* conheceria a *Ívens saga*, daí herdando e transformando o episódio, e que as sagas autóctones se terão modelado mais proximamente à *Piðreks saga* (adicionando ao elenco de sagas a fragmentária *Grega saga*)⁶¹⁶. Como já referimos, a iconografia da porta de Valþjófsstaðir, que contém o mesmo motivo, parece ser mais antiga do que qualquer saga referida. A sua aproximação à representação da *Piðreks saga* (com o que parecem ser as cabeças de três filhotes presentes ao pé do dragão agonizante) parece-nos dar crédito adicional à hipótese de Harris (entre outros argumentos do autor), pois estes não surgem na *Ívens saga*.

Em todas estas, excepto na *Piðreks saga*, o leão torna-se um companheiro leal do cavaleiro, seguindo-o pelo resto da sua vida. Passa, geralmente, a tomar parte nas batalhas dos cavaleiros, tornando-se numa marca distintiva da sua proeza marcial. A *Vilhjálms saga sjóðs* é particularmente descritiva da capacidade destrutiva do leão, sendo este responsável por grande parte da carnificina que ocorre durante a maior batalha da saga. Este leão, obtido ao ser salvo de um dragão, ajuda ainda Vilhjálmr contra outro dragão, desta feita um *ormr*, que ataca o herói de surpresa, vindo do fundo de um lago que este atravessa a cavalo:

[...] *dyrit sier nu huat titt er og legzt at þeim og lystur sinum hala a naser orminum og var þat haugg so mikit at ormurinn misti uitit og flatmagacli og for V(ilhialmur) þa j kaf. enn dyrit færði klærnar fyrir briost orminum [...]*

⁶¹⁴ HARRIS, *op. cit.*, pp. 125-145.

⁶¹⁵ KALINKE, *op. cit.*, 2011, pp. 161-163

⁶¹⁶ Não conseguimos obter acesso a nenhuma versão da *Kára saga* nem da *Grega Saga*, infelizmente, motivo pelo qual não as discutimos aqui.

[The lion comes up and helps by giving the dragon such a violent blow on the nose with its tail that it loses consciousness and afterwards the lion tears up his breast with its claws.]⁶¹⁷

Trata-se de um dos poucos exemplos que nos chegam das sagas de dragões que parecem habitar o meio aquático de forma semi-permanente, não sendo, no entanto, obstáculo para o herói e para o seu leão.

No entanto, apenas na *Sigurðar saga* é o leão nomeado pela palavra em nórdico antigo para leão, *léon*. Na *Vilhjálms saga sjóðs*, utiliza-se a palavra genérica *dýr*, “besta” ou “animal”, embora o paralelismo com a *Ívens saga* seja tão grande que se pode entender como significando “leão”—o comportamento da fera após ser libertada, rastejando em direcção ao cavaleiro, é idêntico ao da saga traduzida. O mesmo acontece nos outros exemplos, e esta interpretação reforça-se ao observar como na *Ectors saga* e na *Konráðs saga* se utiliza outrossim *dýr* mas acrescenta-se-lhe um artigo definido e um adjectivo, *hið óarga*, significando a expressão *hið óarga dýr* literalmente “o animal sem-medo”, uma característica que se enquadra perfeitamente na concepção medieval do leão, singularizando-o como um animal bravo e destemido⁶¹⁸. Apesar do vocabulário nem sempre ser explícito, julgamos ser de destacar, ainda, que o leão é apresentado com mais elaboração tanto na *Sigurðar saga þögla*⁶¹⁹ como na *Konráðs saga*. Na primeira diz-se do leão que é o rei de todos os outros animais e faz-se uma extensa descrição das suas características, quando este ajuda o herói a encontrar o lar do dragão no meio da montanha. O autor da saga parece citar uma descrição retirada do *Fisiólogo*, de um bestiário ou texto enciclopédico semelhante⁶²⁰, referenciando a *naturas* do leão (o bafejar das crias mortas pelo macho, após três dias do nascimento, que lhes concede a vida) e a sua sacralidade⁶²¹. Na *Konráðs saga*, o leão que se torna companheiro do herói é por este endereçado como compreendendo o discurso humano e sendo o mais sábio

⁶¹⁷ *Vilhjálms saga sjóðs* 21 in LOTH, *op. cit.* vol. 4, pp. 45-46.

⁶¹⁸ “*dýr*” in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o15987>, a 20/10/2019).

⁶¹⁹ Nesta saga, a presença concreta do leão em batalha com o dragão parece ser prenunciada num episódio anterior da saga, em que os irmãos de Sigurðr lutam contra um viking malévolo chamado Garðr, o Grego (*hinn girzki*). Este navega em cima de um navio cuja proa exibe a cabeça de um dragão, enquanto que o navio dos irmãos de Sigurðr apresenta defronte esculpida a cabeça de um leão.

⁶²⁰ Alude-se, numa referência pouco clara a uma suposta fonte, ao “Mestre Lucrécio” (*Sigurðar saga þögla* 17 in LOTH, *op. cit.* vol. 2, pp. 144-146).

⁶²¹ *Sigurðar saga þögla* 17 in LOTH, *op. cit.* vol. 2, pp. 144-146.

dos animais, embora nem todos os leões da saga tenham uma relação bem-aventurada com o cavaleiro: antes de adquirir o seu companheiro felino, Konráðr mata violentamente um leão que guarda uma das portas da cidade de Constantinopla; quando se dirige a *Ormaland*, acompanhado já pelo leão seu aliado, passa por locais maravilhosos, inclusive uma terra permeada de leões, cuja travessia implica matar uma destas criaturas (que não o ataca, ao entender que vai acompanhado por um outro da sua espécie). Nenhuma destas referências a um entendimento alegórico da figura do leão é acompanhada de algo semelhante para o dragão, que parece permanecer livre de uma moralização cristã explícita nas sagas de cavalaria islandesas.

No final da *Vilhjálmss saga sjóðs*, após a trágica morte do leão em batalha, Vilhjálmr dá o coração do animal a comer ao companheiro Sjóðr, o que o torna feroz e corajoso como a besta morta. Não podemos deixar de mencionar que este episódio recorda o da *Hrólfs saga kraka*, em que Böðvarr dá o coração do dragão (*dýr*, neste caso) de alimento ao cobarde Hötttr, que passa a ser um homem forte e por isso ganha coragem. Apesar da forma vaga como este monstro é nomeado na *Hrólfs saga kraka* podemos, no entanto, excluir a interpretação de que também nela o *dýr* é um leão. Para além de ter asas e ser morto da forma tradicional em que se mata um dragão, através de um golpe no ombro (*bæxl*), é classificado por Hötttr como definitivamente sobrenatural, face à incredulidade de Böðvarr:

Böðvarr mælti: "Ekki er höllin svá vel skipuð sem ek ætlaði, ef eitt dýr skal hér eyða ríki ok fé konungsins." Hötttr sagði: "Þat er ekki dýr, heldr er þat mesta tröll."

[Bodvar said, "The hall's not as well manned as I imagined, if one animal can come here and lay waste to the kingdom and the king's cattle." Hood said, "It's not an animal, it's the worst sort of troll."]⁶²²

Como refere Karoline Kjesrud, as diferenças nas representações do motivo do leão indiciam funções diferentes para os episódios nas narrativas, embora circulem sempre em torno do triângulo cavaleiro/leão/dragão⁶²³. Sumarizando, na *Ectors saga*, o episódio parece ser

⁶²² *Hrólfs saga kraka* 36 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. 1, 1950 p. 66; TUNSTALL, Peter (trad.), *op. cit.* [online], 2005b.

⁶²³ KJESRUD, *op. cit.*, p. 240.

apenas uma forma de afirmar Trancival enquanto cavaleiro, derrotando o dragão, sem trazer para a ribalta qualquer simbolismo animal desenvolvido; assim também ocorre na *Vilhálms saga sjóðs*. No outro extremo, é inegável que, na *Sigurðar saga þögla*, a forma como o leão é alegorizado enquanto Cristo põe defronte do leitor o simbolismo do dragão como o Diabo ou o Mal, mesmo que não seja explícita nessa afirmação⁶²⁴, ganhando sintomas de Psicomaquia (embora a escolha do cavaleiro em ajudar o leão não esteja condicionada por um dever de fazer o bem, mas pela representação do leão no seu escudo, tal como na *Þiðreks saga*). Na *Ívens saga* e na *Þiðreks saga*, a invocação de Deus por parte dos cavaleiros antes da luta (e, na *Ívens saga* e na *Konráðs saga*, o agradecimento a Deus após a batalha) pode ser interpretada no mesmo sentido, embora na *Þiðreks saga*, dada a morte do leão, o foco do episódio seja em destacar o poderio de Þiðrekr. Nos restantes textos, a aquisição do leão como companheiro significa poderio e força militar que distingue os cavaleiros entre os demais. Note-se que, em todos estes textos, a alegoria relativa ao leão e ao dragão poderia funcionar de forma latente, embora não seja explicitada, indicando num nível básico o triunfo contra o mal.

5.3. A relação do herói com o dragão

5.3.1. O dragão faz o herói.

5.3.1.1. O Sauróctono de Fama Imorredoura

Importa dar atenção a um aspecto que não foi, ainda, suficientemente sublinhado neste estudo no que diz respeito às várias narrativas das sagas lendárias e de cavalaria. Qual é, afinal, o impacto do dragão a um nível pessoal, para o herói? Para Sigurðr (uma vez mais, somos obrigados a regressar à lenda dos Volsungos) e para Ragnarr *loðbrók* uma das consequências de maior monta em matar o dragão é a fama incomparável que o acto lhes granjeia. De facto, estes dois matadores de dragões parecem ter um estatuto acima de todos

⁶²⁴ Não há exemplos do leão nos fragmentos islandeses do *Fisiólogo*, mas poderiam bem dele constar originalmente, dado os excertos da *Sigurðar saga* serem semelhantes a outros *Fisiólogos*. Kjesrud, na falta destes, faz uma identificação da figura da pantera (que surge efectivamente no *Fisiólogo* islandês) com a do leão, com a qual não nos perfilhamos: “The closest animal to the lion here is panthera, and it is plausible to assume that panther was used as another word for lion in earlier days.” in KJESRUD, *op. cit.*, p. 238. O leão e a pantera estão suficientemente documentados como criaturas distintas na tradição enciclopédica em textos muito mais antigos que o séc. XIV, em continuidade.

os outros no imaginário nórdico, sendo os mais citados fora dos seus próprios textos. Referimos já sobejamente o quanto as representações da Lenda dos Volsungos permeiam o mundo literário e pictórico nórdico. O feito de Ragnarr é de impacto mais limitado, embora tenha também vários análogos e seja celebrado noutras sagas que não a *Ragnars saga*:

Ragnarr pales in comparison to Sigurðr, yet his dragon-slaying is not only included in the subject matter of *Ragnars saga loðbrókar* but also referred to in several other Old Norse texts: *Hervarar saga ok Heiðreks*, *Bósa saga ok Herrauðs*, *Hálfðanar saga Eysteinnssonar* and *Norna-Gests þáttur*. He also figures in Saxo's *Gesta Danorum* and in *Hauksbók*.⁶²⁵

Na *Völsunga saga* há uma ênfase repetida em como o acto de matar Fáfnir torna Sigurðr no mais conhecido guerreiro do Norte. A primeira sugestão da importância da matança materializa-se no epíteto concedido a Sigurðr de "*Fáfnisbani*" ("Desgraça de Fáfnir"), que lhe ficará agregado indelevelmente. Veja-se, de seguida, o que diz Reginn quando chega junto de Sigurðr e do cadáver do seu irmão:

[...] *mikinn sigr hefir þú unnit er þú hefir drepit Fáfnir, er engi varð fyrr svá djarfr at á hans götu þorði sitja, ok þetta fremðarverk mun uppi meðan veröldin stendr.*

["[...] You have won a great victory by killing Fafnir, when before no man was daring enough to lie in wait for him, and this great deed will live for as long as the world shall last."⁶²⁶

Esta referência também está presente quando se descreve a armadura do herói:

Nú ríðr Sigurðr á brott. Hans skjoldr var margfaldr ok laugaðr í rauðu gulli ok skrifaðr á einn dreki. Hann var dokkbrúnaðr it efra en fagrrauðr it neðra, ok þann veg var markaðr hans hjálmr ok soðull ok vápnrokkr. Hann hafði gullbrynjuna, ok oll hans vápn váru gulli búin. Ok því var dreki markaðr á hans vápnum ollum at, er hann er sénn, má vita hverr þar ferr af ollum þeim er frétt hafa at hann drap þann mikla dreka er Væringjar kalla Fáfnir.

⁶²⁵ ÁRMANN Jakobsson, 2010, p. 39.

⁶²⁶ *Völsunga saga* 19 in FINCH, *op. cit.*, 1965, p. 33.

[Then Sigurd rode away. His shield was of many thicknesses. It was plated with red gold, and on it was pictured a dragon. Its upper part was dark brown, and its lower light red, and his helm, saddle and surcoat were emblazoned in the same way. His hauberk was of gold, and all his weapons were decked with gold. And the reason for the dragon being emblazoned on all his weapons was so that all those who had heard that he'd killed the great dragon the Værings⁶²⁷ called Fafnir, would know on seeing him who he was.]⁶²⁸

A ideia de que a fama se espalharia e seria lembrado para sempre é também reforçada num diálogo de Brynhildr, valquíria amante de Sigurðr, em que esta gaba o herói num poema:

Brynhildr svarar, "Sigurðr vá at Fáfni, ok er þat meira vert en allt ríki Gunnars konungs," - svá sem kveðit er:

(24) Sigurðr vá at ormi,

en þat síðan mun

engum fyrnask,

meðan old lifir.

En hlíri þinn

hvárki þorði

eld at ríða

né yfir stíga.

["Sigurd struck at Fafnir," replied Brynhild, "and that's worth more than all King Gunnar's power. As the poem says: Sigurd struck at the dragon/ that deed shall be told/ for as long as ever/ there's life on earth./ No wish had your brother/ to win over/ or fare onwards through/ the fire's rage."]⁶²⁹

As afirmações de fama estão também presentes noutra versão da lenda germânica, a *Þiðreks saga*, afirmando-se, de forma mais específica, como a matança do dragão—chamado anteriormente de Reginn na história, mas utilizando-se aqui um nome mais próximo da

⁶²⁷ Segundo Finch, é aqui utilizado no sentido genérico de "escandinavos", embora esta palavra pudesse também referir-se à guarda de guerreiros nórdicos ao serviço do imperador bizantino.

⁶²⁸ *Völsunga saga* 23 in FINCH (ed.), *op. cit.*, 1965, pp. 39-40.

⁶²⁹ *Völsunga saga* 30 *ibidem*, pp. 52-53.

versão da *Völsunga*—por parte de Sigurðr o torna no homem mais conhecido nas terras do Norte:

[...] ok svá er hann frægr, er hann drap þann mikla dreka, er Væringjar kalla Faðmir [...] hann er um fram alla menn at drambi ok kurteisi ok allri hæversku náliga í öllum fornsögnum, þá er allir eru taldir inir sterkustu ok hinir frægustu ok inir mildustu kappar ok höfðingjar, ok hans nafn gengr í öllum tungum fyrir norðan Grikklandshaf, ok svá mun vera, meðan veröld stendr.

[Es muy famoso por haber matado al enorme dragón que los Varegos llaman Faðmir. Todas sus armas son doradas porque destaca sobre los demás hombres por su altanería, cortesía y buenas maneras en casi todos los antiguos relatos en los que se da cuenta de los campeones y caudillos más fuertes, más famosos y más generosos; su nombre recorre todas las lenguas al norte del mar de Grecia y así será mientras el mundo dure.]⁶³⁰

No próprio texto se reconhece a diversidade dos nomes do dragão, referindo que Reginn é conhecido por Faðmir no nórdico antigo oriental (Fáfnir seria a versão nórdica ocidental)—uma formulação semelhante à afirmação do excerto da *Völsunga* acima apresentado. O mesmo é reafirmado quanto ao valor e fama de Sigurðr imediatamente após a sua morte:

Ok er þessi tíðendi spyrjast, at Sigurðr sveinn er drepinn, þá segir þat hverr maðr, at eigi mun eftir lifa í veröldinni ok aldri síðan mun borinn verða því líkr maðr fyrir sakir afls ok hreysti ok allrar kurteisi, kapps ok mildi, er hann hafði umfram hvern mann annarra, ok hans nafn mun aldri týnast í þýðverskri tungu ok slíkt sama með Norðmönnum.

[Cuando se tienen noticias de que el joven Sigurðr ha muerto, todos dicen que no vivirá en el mundo, ni jamás nacerá, un hombre con tanta fuerza, arrojo, cortesía, ardor y clemencia como las que él tenía por encima de los demás hombres, y su

⁶³⁰ *Þiðreks saga* 185, “Veizla Þiðreks konungs” in GUÐNI (ed.), *op. cit.*, 1954 (consultado *online*); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 274.

nombre jamás perecerá en lengua alemana, al igual que tampoco entre los hombres del Norte.]]⁶³¹

Tal quantidade de louvor atribuída a uma personagem que não é a personagem titular da saga pareceria desmesurada se não falássemos de Sigurðr *Fáfnisbani*, um dos heróis lendários germânicos de maior reputação, com representatividade inigualada no que diz respeito à presença em literatura e iconografia no mundo germânico medieval. Estas passagens na *Þiðreks saga* reforçam a ideia de que se trata de uma lenda de grande difusão no mundo germânico, com o autor a denotar consciência de que a história é relatada tanto na língua alemã como na dos homens do Norte (e sabemos-la, também, pelo menos vagamente presente na memória cultural anglo-saxónica, através de *Beowulf*). No entanto, Joyce Tally Lionarons defende que o feito de Sigurðr é diminuído no contexto mais alargado da *Þiðreks saga*, onde os dragões abundam e há muito mais do que uma matança:

If the name of Sigurðr sveinn is not to overshadow that of Þiðrekr af Bern in his own saga, then not only must Þiðrekr accomplish the same feat more heroically and more often, but the deed itself must be diminished in significance, played down so that Þiðrekr's life and legend can assume paramount significance. A dragon slaying must become simply one heroic accomplishment among many, not the heroic measure par excellence.⁶³²

Afinal, o próprio Þiðrekr mata mais dragões do que Sigurðr. Quando este tenta abater o dragão que matou Hernið diz-se que, apesar do perigo, o faz pelo desejo de honra⁶³³:

Hann sér, hvar liggr inn gamli dreki. Hans ungar sofa. Ok nú vill hann annat hvárt vinna sæmd eða fá bana. Hann stígr upp at drekanum ok höggr til hans á hans bak. Þetta sverð bítr drekann ok í sundr hrygginn. Hann reynir sverðit annat sinn ok höggr

⁶³¹ *Þiðreks saga* 348, “Dráp Sigurðar sveins” in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 451.

⁶³² LIONARONS, *op. cit.*, p. 107.

⁶³³ Os mesmos motivos, na verdade, que tinha o falecido rei Hernið para enfrentar o dragão: “417. [...] Nú vill Hernið konungr ríða einn saman í skóginn ok annathvært vinna frægð eða fá bana.” in “Þiðrekr nær ríki sínu” in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); “El rey Hernið desea cabalgar solo en el bosque y ganar fama u obtener la muerte.” in GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, p. 525.

*hvert eftir annat, þar til sá dreki er dauðr. Hann sér, hvar liggja hans ungar. Eigi ferr hann þaðan, áðr hann hefir drepit þá alln.*⁶³⁴

[Ve el lugar donde yace el viejo dragón. Sus crías duermen. Él desea ganar honra u obtener la muerte. Se sube al dragón y lo golpea en la espalda. Esta espada muerde al dragón y le parte la columna. Prueba la espada otra vez y asesta un golpe tras otro hasta que el dragón muere. Ve el lugar donde yacen sus crías. No se marcha de allí hasta haberlas matado a todas.]⁶³⁵

No entanto, para nenhum dos dragões que Þiðrekr mata se faz um enaltecimento comparável ao que marca a morte de Reginn, o que nos levanta dúvidas sobre a existência de um intuito de diminuir o feito do jovem guerreiro Sigurðr.

A fama e o louvor são também exaltados no que diz respeito a Ragnarr. Assim que é reconhecido o autor do feito, é também reconhecido o valor e impacto deste: "*Nú þykkjast menn vita, at hann mun hafa orðit orminum at bana, ok verðr hann af þessu verki harðla mjök frægr of öll Norðrlönd [...].*" ["The men realized that he must have been the serpent's killer, and from this deed he became by far the most famous man in all the Northlands."] ⁶³⁶ Este será o grande feito da vida de Ragnarr, dado que na idade adulta se sente ultrapassado pelos seus filhos e acaba por morrer numa tentativa inglória de provar novamente o seu valor. No texto da *Gesta Danorum*, curiosamente, não é atribuído a Regnerus o mesmo tipo de admiração imediata, embora destrua o dobro das serpentes: na verdade, a primeira reacção do rei Herotherus ao ver as serpentes mortas e a sua filha salva é de ridicularizar Regnerus pela sua indumentária invulgar:

Cuius cultum rex curiosius contemplatus, quum hirtum atque hispidum animaduertisset, precipue tamen occidue uestis horrorem maximeque incomptam braccharum speciem eludens, Lothbrog eum per ludibrium agnominavit

⁶³⁴ *Þiðreks saga* 418, "Þiðrekr nær ríki sínu" in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online).

⁶³⁵ *Þiðreks saga* 418, "Þiðrekr nær ríki sínu" in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 527.

⁶³⁶ *Ragnars saga* 4 in GUÐNI, *op. cit.* vol. 1, 1950, p. 230; WAGGONER, *op. cit.*, 2009, p. 7.

[The king gazed with some curiosity at his dress, noted how rough and bristly it was and, mocking especially the shagginess of his nether attire, the inelegant look of his breeches, nicknamed him Lothbrok as a joke.]⁶³⁷

Regnerus ganha na luta com os dragões, apesar de tudo, uma alcunha pela qual o todos o conhecerão: "Calças-Peludas". Vista aqui sob um olhar ridículo, será suplantada no cômputo geral como um marcador de fama eterna.

Ambas estas figuras, Sigurðr e Ragnarr, são inseridas na genealogia mítica das casas reais escandinavas através dos filhos do último, o que lhes concede uma importância que se estende do lendário para o histórico. No entanto, tal como refere Ármann Jakobsson, a sua importância e popularidade não deverá vir da sua inserção no panorama histórico, mas sim da sua força enquanto mito/lenda⁶³⁸. Este tipo de destaque não é concedido, no geral, a outros guerreiros e cavaleiros que derrotam dragões, e poder-se-iam considerar ambas as lendas como um ponto seminal para a proliferação de heróis que enfrentam dragões na literatura nórdica. É devido a eles que estes heróis ganham o *status* elevado que têm, ressoando este monstro de forma particularmente eficaz na cultura nórdica. Afinal, se dois dos mais conhecidos heróis lendários o fazem, estas criaturas passam a ganhar também uma posição especial, indicando privilegiadamente o próprio heroísmo.

Assim, o triunfo sobre um dragão torna-se, implicitamente, definidor de heroísmo, contendo em si potencial para referenciar conhecidas lendas e contextos simbólicos. Como Robert Cutrer aponta⁶³⁹, é isto que permite referir-se tão brevemente e sem qualquer elaboração o encontro de Þorkell, "o Fanfarrão" com um dragão, na *Njáls saga*: "*Þaðan fór hann austur í Aðalsýslu. Þar vó hann að flugdreka.*" ["From there he travelled south to Estonia, where he killed a flying dragon."]⁶⁴⁰. A forma quase casual com que, no rol de aventuras desta personagem se inclui um confronto com um dragão, sugere uma integração

⁶³⁷ *Gesta Danorum* 9.4.8 in FRIIS-JENSEN et FISHER, *op. cit.* vol. 1, pp. 636-637.

⁶³⁸ ÁRMANN, *op. cit.*, 2010, p. 40.

⁶³⁹ CUTRER, Robert E., *The Wilderness of Dragons – The reception of dragons in thirteenth century Iceland*, tese de Mestrado no âmbito do curso Medieval Icelandic Studies, Reykjavík, Háskóli Íslands, 2012, p. 52.

⁶⁴⁰ *Njáls saga* 119 in SVEINBJÖRN Þordásson (ed.), "Brennu-Njáls saga" in *Icelandic Saga Database*, 2007 [online], infra "119. Kaffli"; MAGNUS Magnusson et HERMANN Pálsson (trads.), *Njal's saga*, Harmondsworth, Penguin, 1979, p. 246.

desta criatura no imaginário colectivo nórdico que possivelmente não causaria estranheza, nem necessitaria de um enorme desenvolvimento, para o preenchimento dos detalhes do dragão e da aventura, por parte do público-alvo. Na maioria das sagas que utilizam este motivo, a atribuição de um dragão para matar aos heróis é feita sem grandes elaborações. Kathryn Hume descreve depreciativamente a utilização da luta entre um herói e um adversário sobrenatural em grande parte das sagas mais tardias que contêm uma quantidade considerável de maravilhoso: “The abstract quality of heroism—like a saint’s sanctity—is established by marvels. The individual dimensions of growth, fear mastered, and bravery are lacking.”⁶⁴¹ Este tipo de estabelecimento de qualidade heróica através de um elenco breve e corrido de monstros vencidos contrasta com a forma como a dracomaquia é utilizada na *Völsunga saga* ou na *Ragnars saga*, onde há uma amplificação da significância dos combates. Como veremos, no entanto, alguns outros textos utilizam estruturas e temas semelhantes aos destas duas sagas para sinalizar a importância dos dragões para os seus protagonistas.

5.3.1.2. O dragão como porta para a idade adulta. O dragão como ritual iniciático. A juventude contra o medo.

O estabelecimento do guerreiro como um herói valoroso ocorre, tanto no caso de Sigurðr como no de Ragnarr, em tenra idade. Na versão da *Piðreks saga*, o epíteto associado a Sigurðr é *sveinn*, "jovem" ou "rapaz"⁶⁴², denotando a juventude da personagem quando introduzida—Sigurðr é um dos rapazes aprendizes do ferreiro Mímir (o mais próximo de uma figura paternal para o órfão Volsungo) e, mesmo antes de matar o dragão Reginn, destaca-se dos outros jovens pela sua ferocidade e força (sendo, aliás, por esse motivo que o ferreiro Mímir o envia para a morte na floresta). Na *Völsunga saga*, Sigurðr é um adolescente quando derrota Fáfnir, sendo que a sua única façanha de monta antes da luta com o dragão é a vingança contra os que mataram o seu pai Sigmundr. Quando Fáfnir se apercebe de quem lhe desferiu o golpe letal, é precisamente a juventude do guerreiro que comenta, surpreendido, no *Fáfnismál*: “«Sveinn oc sveinn, hveriom ertu sveini um hverra ertu manna mögr? [borinn,

⁶⁴¹ HUME, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁴² Sendo este o sentido literal e mais imediato, a palavra *sveinn* é utilizada também para significar "servo", "aprendiz", "trabalhador", "escravo", etc, denotando um estado anterior ou subalterno de alguma forma ao homem adulto. Vide “sveinn” in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o77516>, a 20/10/2019).

er þú á Fáfnir rautt þinn inn frána mæki: stöndomc til hiarta hiqrr.» ["A boy! Just a boy! To what young man were you born?/ Whose son are you,/ you who have reddened your shining sword on Fafnir?/ The blade stands in my heart!"]⁶⁴³. Embora o comentário sobre a idade esteja ausente da interrogação de Fáfnir na *Völsunga saga*, o próprio Sigurðr destaca a importância de ser corajoso na juventude, quando o dragão o interroga sobre o seu motivo para o atacar:

Fáfnir svarar, “Hverr eggjaði þik þessa verks, eða hví léztu at eggjask? Hafðir þú eigi frétt þat, hversu allt folk er hrætt við mik ok við minn ægishjálrm? Inn fráneygi sveinn, þú áttir feðr snarpan.”
Sigurðr svarar, “Til þessa hvatti mik inn harði hugr, ok stoðaði til at gert yrði þessi in sterka hönd ok þetta it snarpa sverð, er nú kenndir þú, ok fárr er gamall harðr ef hann er í bernsku blautr.”

[“Who prompted you to this deed, and why did you follow his prompting?” replied Fafnir. “Hadr’t you heard how everyone was frightened of me and my terrible armoured head? Your eyes flash, boy, and you had a gallant father.” “A stout heart urged me on to it,” was Sigurd’s reply, “and a strong arm and this keen sword that you’ve now felt, helped me to carry it through, and few are resolute when old, if timid in youth.”]⁶⁴⁴

Sigurðr não revela que foi Reginn que o instigou, afirmando antes que enfrentou Fáfnir movido pela sua coragem e pela vontade de se provar como guerreiro desde a juventude. Ragnarr parece igualmente orgulhoso da sua mocidade quando, após destruir o dragão, é interrogado por Þóra quanto à sua identidade e exclama “em verso”:

*Hætt hefik leyfðu lífi,
 litfögr kona, vetra
 vák at foldar fiski
 fimmtán gamall, mínu;*

⁶⁴³ *Fáfnismál* 1 in NECKEL et KUHN (eds.), *op. cit.*, p. 180; LARRINGTON (trad.), *op. cit.*, 2014 (edição .epub).

⁶⁴⁴ *Völsunga saga* 18 in FINCH, *op. cit.*, 1965, p. 31.

*hafa skalk, bōl nema bíti,
bráðrakinn mér dauða,
heiðar lax til hjarta
hringleginn, vel, smýgra.*

[I've gambled my glorious life,/ girl of fair complexion,/ fought the fish of the land
[=SERPENT]/, though fifteen winters old./ I have conquered, cleaving/ the coiled
heath-salmon [=SERPENT] to the heart—/ unless its bale should bite,/ bringing me
sudden death.]⁶⁴⁵

A batalha com ambos os dragões parece marcar, para os sauróctonos nórdicos, a passagem para a idade adulta. Tanto Sigurðr como Ragnarrr passam a ser reconhecidos como grandes guerreiros após as suas vitórias. Segundo Joyce Tally Lionarons, na *Völsunga saga*, a luta com Fáfnir simboliza de forma preeminente um ritual iniciático, o que define como: “the ritualized process by which a child becomes an adult or (and in the sagas there is little difference between the two) by which a young man becomes a warrior.”⁶⁴⁶ Nesta lógica, indica que o processo, aplicado às *fornaldarsögur*, se marca por uma estrutura geral de três fases distintas: uma primeira preliminar, em que o iniciante se separa simbólica ou fisicamente da estrutura social em preparação—separa-se da família ou comunidade, e passa testes de força ou bravura impostos por uma figura de mestre; uma segunda, liminar⁶⁴⁷ ou marginal, em que perde as suas características antigas mas não adquiriu ainda as novas—pseudo-morte ou um re-despertar mediado por uma transformação física, ostracismo, ser devorado por um monstro ou entrar num monte-tumular; e uma última, pós-liminar, de re-agregação, em que o iniciado se junta à ordem social no seu novo papel—aquisição de sinais externos da sua nova identidade, que pode incluir objectos simbólicos, conhecimento esotérico, nova forma, etc.

⁶⁴⁵ *Ragnars saga* 3 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. 1, 1950, p. 228; WAGGONER (trad.), *op. cit.*, p. 6.

⁶⁴⁶ LIONARONS, *op. cit.*, p. 58.

⁶⁴⁷ “«Liminarity», the ambiguous state of being on the threshold between states of being, or of inhabiting for a time the margins of a social and cultural structure prior to reentering that structure at a new point, is what gives rise to the recurrent ritual imagery of crisis, death, and rebirth; it is, in Victor Turner’s words, «frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to an eclipse of the sun or moon.»” *ibidem*, p. 60.

Aplicando esta estrutura a Sigurðr na *Völsunga*, Lionarons explica que as suas figuras mentoras no processo iniciático são Reginn⁶⁴⁸ e Óðinn (um educa-o em mesteres variados, o outro dá-lhe um conselho muito específico que lhe salva a vida), e até o próprio Fáfnir, de quem aprende sabedoria mitológica (também, posteriormente, de Brynhildr), e que o centro deste processo é, evidentemente, o combate com o dragão. Lionarons argumenta que o mergulhar de Sigurðr numa cavidade, de onde reemerge coberto de sangue, é uma representação simbólica de um renascimento numa forma iniciada, imagetivamente semelhante a um nascimento real. O processo de re-agregação é assim sinalizado: “[...] by his acquisition of the dragon’s treasure and with it [...] the traditional accoutrements of a heroic warrior—a famous sword and fabulous armor [...]”⁶⁴⁹ Este renascimento é também marcado por uma descrição física detalhada de Sigurðr feita após este matar Fáfnir (e dialogar com Brynhildr), cuja posição na narrativa, seguindo-se à sua vitória sobre o dragão, é considerada relevante por Lionarons, e pelo facto de este ganhar um epíteto duradouro, como já assinalámos.

É também apenas após as dracomaquias que os heróis de ambas as sagas que temos mencionado até aqui dão entrada no mundo sexual, parte da vida adulta, com Sigurðr a conhecer Brynhildr, que será a sua primeira amante, e Ragnarr a desposar Þóra, que estava protegida directamente pelo dragão. Joyce Tally Lionarons, sobre a luta de Ragnarr com o dragão, diz:

The episode clearly exists within the saga as initiatory sequence that establishes Ragnarr both as an adult capable of taking a wife and as a formidable hero who can be compared to his predecessor in the manuscript and future father-in-law, Sigurðr the Völsung.⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ Cf. Lotte Hedeager, que diz: “Reginn is the only one who knows how to forge a sword with the necessary (magical) power to kill Fáfnir, and he knows the right magical acts to perform to ensure that Sigurd wins the fight. Only with this particular sword, named Gram, was Sigurd able to kill the dragon Fáfnir (Reginn’s brother), lay his hands on the gold, gain wisdom (from the blood of the beast) and gain a new name: Fáfnirsbani (Killer of Fafnir) as the proof of his decisive deed. This episode may exemplify the initiation of a young hero in Old Norse society: instruction in the wilderness, a deed of strength and courage, the gaining of wisdom and of a new name. In this the dwarf Reginn holds the role of the master of initiation.” in *op. cit.*, p. 142.

⁶⁴⁹ LIONARONS, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 50.

Lionarons defende a importância do contexto de transmissão codicológica da *Völsunga saga* e da *Ragnars saga*, ambas reunidas sequencialmente no *ms* NKS 1824b 4to, o que pode reforçar um entendimento temático conjunto dos dois trabalhos: na *Ragnars saga*, a ligação do dragão à conquista de uma esposa por Ragnarr é muito directa, o que poderia ajudar a ligar a conquista de Brynhildr por Sigurðr à derrota de Fáfnir—pois os acontecimentos sucedem-se—, mesmo que nada esteja explícito na *Völsunga saga*. Consideramos que estas ressonâncias intertextuais dentro do mesmo manuscrito são particularmente interessantes e reveladoras, no contexto mais amplo do quão interconectados estes textos estão, com personagens principais que partilham genealogia e façanhas em comum.

Lionarons não é a única estudiosa a aflorar este tema nos seus estudos. Sobre o assunto do dragão como barreira à consumação sexual, Carolyne Larrington chama a atenção para como, no caso de Þóra, o dragão constitui um impedimento funcional para o casamento e, também, para a passagem da personagem feminina para a idade adulta. A princesa e o seu dote são guardados pelo dragão e só após a morte deste são ambos ganhos por Ragnarr. Larrington observa que o dragão opera como guardião da pureza da donzela, que não entra em conflito com a besta, função que é explícita no caso de outra narrativa, no livro VII da *Gesta Danorum* (obra em que Ragnarr também aparece, sob o nome de Regnerus, como já referimos). Neste, uma jovem mulher de nome Alvild cria um par de serpentes, dadas pelo seu pai explicitamente para proteger a sua castidade, até que o guerreiro Alf as mata para se tornar seu esposo. Assim, segundo Larrington:

In this narrative, as, I suggest, at a submerged level in *Ragnars saga*, the dragon(s) represents a very clear impediment to the marriage of a young woman. At first the creatures are effective guardians, co-operating in the father's plan to keep his daughter chaste, but when he gauges his daughter to be ready for marriage, the obstacles and her resistance must be eliminated. Þóra seems also to regard the dragon as an ally up to the point when Ragnarr appears; her coexistence with the serpent invites the monster's interpretation in courtly terms, as an embodiment of feminine *danger*—the resistance which the decent woman shows to the male wooer (as personified in the thirteenth-century French dream vision *Le Roman de la Rose*). Indeed, the dragon could well have been understood as performing this function in the context of the

1400 date of NKS 1824b 4to; by then such courtly tropes were well known in Iceland.⁶⁵¹

Seria assim possível relacionar este motivo com as ideias do amor cortês⁶⁵², que circulariam na altura em que a *Ragnars saga* foi registada no ms NKS 1824b 4to, inseridas no contexto literário nórdico pelo programa cultural de Hákon Hákonarsson, rei da Noruega. O restante enquadramento narrativo do episódio do dragão pode entrar em linha com este entendimento da sua presença, cimentado numa ideia do dragão não tão fundamentalmente nórdica como a de Fáfnir (apesar de o tesouro estar presente), caso consideremos a forma como se assemelha, por exemplo, à *Tristrams saga*, com um dragão que ameaça a população e cuja derrota concede ao herói a conquista de uma princesa⁶⁵³ (embora, como já referimos, a *Ragnars saga* não se enquadre perfeitamente nestes moldes). A atitude inicial de Þóra face a Ragnarr oscila entre a atracção e a repulsa (esta externaliza o seu espanto face à aparência pouco comum do guerreiro adolescente) e Larrington defende que, também para Þóra, o dragão cumpre uma função iniciática na idade adulta.

Nem Sigurðr, nem Ragnarr voltarão a realizar um feito comparável ao que cumprem na sua adolescência, sendo a matança do dragão o mais marcante acontecimento para a sua definição enquanto heróis. Como destaca Ármann Jakobsson:

What happens after the dragon-slaying may be one long decline. Although it can be disputed whether the two heroes are failures in later life, it can at least be stated fairly that neither of them ever accomplishes anything similar to the dragon-slaying.⁶⁵⁴

⁶⁵¹ LARRINGTON, *op. cit.*, 2010, p. 59.

⁶⁵² A defesa da castidade de uma jovem por um dragão lembra-nos também o mesmo tipo de interpretação que pode ser encontrada para os *drakontes* nos mitos clássicos, quando estes guardam uma fonte de água ou nascente que é personificada na forma de uma mulher ou náíade. Vide *supra*.

⁶⁵³ Esta combinação de motivos (cavaleiro/dragão/princesa) repete-se, principalmente, nas sagas de cavalaria.

⁶⁵⁴ ÁRMANN, *op.cit.*, 2010, p. 42.

Este destaque dado à juventude dos heróis pode, talvez, ser entendido ao se considerar a oposição entre a sua coragem e outra função fundamental do dragão nos textos—ser símbolo do medo⁶⁵⁵.

Ármann considera o medo a característica nuclear do dragão no confronto com o herói, necessária para entender o porquê de a sua matança ser realizada por um guerreiro que é essencialmente, na visão de Ármann, jovem. O dragão enquanto “medo” é enfatizado na *Völsunga saga*, principalmente, pelo destaque concedido ao elmo-do-terror (*ægishjálmr*) de Fáfnir, do qual este se gaba como sendo uma das suas armas, dizendo que todos os homens tinham medo de si. Segundo Joyce Tally Lionarons, o elmo-do-terror é o sinal externo do *status* de Fáfnir enquanto um monstro do caos, na perspectiva em que o dragão se insere na tradição indo-europeia do mito do dragão cosmológico, destruído como base para a instituição da ordem no mundo⁶⁵⁶—neste caso a ordem no herói, que, quando o enfrenta, está num estado liminar e desagregado, seguindo-se que: "The terror of the *ægishjálmr* in *Völsunga saga* is more than the fear of death; it is the terror of non-Being—of dissolution or of remaining trapped in the liminal, dragonish place on the threshold of identity."⁶⁵⁷ Assim, é pela morte do dragão que o herói afirma o seu lugar face ao medo da não-existência:

By killing the dragon, Sigurðr (re)creates himself as a warrior and hero over and against the uncreated absence represented by Fáfnir's monstrous form; he thus gains the 'hallowed illusion' of ontological presence for himself and to himself through the mediation of the dragon.⁶⁵⁸

Lionarons leva a discussão para o campo da afirmação ontológica onde o dragão representa mais do que o medo da morte. O dragão enquanto personificação do medo, por outro lado, é evidenciado pelo contraste com a coragem de Sigurðr, um dos aspectos mais destacados do

⁶⁵⁵ A riqueza metafórica do dragão não se esgota enquanto símbolo de ganância, característica que destacámos acima, sendo possível associá-lo a outras ideias, sem contradição, mesmo dentro do contexto nórdico antigo—afinal, a multiplicidade metonímica do dragão é algo que temos enfatizado ao longo deste trabalho. Ármann Jakobsson considera até que, no contexto do confronto com um jovem herói, o medo é de maior importância simbólica no mito do dragão que a ganância: “A dragon can, of course, be seen as an embodiment both of its own savage greed and of others’ fear. I would contend that for the youthful hero, the first is not very important but the second all-important.”. Veja-se *ibidem*, pp. 44-45.

⁶⁵⁶ LIONARONS, *op. cit.*, 1998, p. 68

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 69.

herói, afirmada antes e depois da batalha com Fáfnir, na descrição que se faz do guerreiro. Também no poema skáldico de Þjóðólfr Arnórsson que referimos acima, um dos mais antigos testemunhos escritos da Lenda de Sigurðr, se enfatiza que "as pessoas" tinham medo da serpente, até Sigurðr a derrotar⁶⁵⁹. Na *Ragnars saga*, a coragem de Ragnarr também é um aspecto de destaque, e ninguém senão ele se atreveu a enfrentar o dragão que isolava Þóra e o tesouro na sua torre. Na versão da lenda da *Gesta Danorum*, o pânico generalizado instala-se enquanto Regnerus enfrenta as duas serpentes:

Interea aulici tutiora complexi latibula perinde ac pauentes puellule rem eminus inspectabant. Ipse rex pari metu perterritus in angustum cum paucis conclaue refugerat.

[In the meantime the courtiers hid themselves in the more sheltered corners to view the fray from a distance, like nervous little girls. The king himself, just as panic-stricken, had taken refuge with one or two others in a narrow room.]⁶⁶⁰

Segundo Ármann Jakobsson, a juventude dos heróis⁶⁶¹ é o que os marca como representantes máximos da força vital e os torna particularmente aptos a enfrentar a ameaça ontológica representada pelo dragão:

It is savage and bestial and its threat is of death itself: a nasty, brutish and short death. It is thus logical that the man who may defeat a dragon should be far removed from death and full of vitality and zest, the life-force that some might call *Eros*. In fact, the perfect person to conquer this image of death is a youth, a teenager, and our heroes are indeed both in their terms. Thus the dragon can, through its downfall, become a symbol of teenage power.⁶⁶²

Ármann fala destes heróis jovens como personagens para quem o “medo social” (de ser aceites enquanto homens guerreiros) está mais presente que o “medo físico” e, portanto, que

⁶⁵⁹ Vide supra.

⁶⁶⁰ *Gesta Danorum* 9.4.7 in FRIIS-JENSEN et FISHER, *op. cit.* vol. 1, pp. 636-637.

⁶⁶¹ Falando apenas das lendas de Sigurðr e Ragnarr nas suas versões em nórdico-antigo da *Völsunga* e da *Ragnars saga*, com a narrativa mais comum e difundida—não se aplica à versão da latina *Gesta Danorum* dos feitos de Regnerus, pois este já é rei, casado e com filhos.

⁶⁶² ÁRMANN, *op. cit.*, 2010, p. 46.

sentem uma necessidade urgente de se provar através de feitos como a matança do dragão—representantes literários do grupo social real de jovens guerreiros aristocráticos da Europa feudal⁶⁶³. A valorização da coragem como um valor cultural fundamental parece também expressa nos textos mitológicos odínicos, onde encontramos o Vallhöll (o “salão dos caídos”) como a casa de Óðinn (descrito no poema *Grímnismál* 8-10, 18-26), para onde as valquírias conduzem os guerreiros tombados em batalha. Estes homens, chamados de *einherjar*, passam o seu tempo *post mortem*, durante o dia, a combater entre si, e terminam as noites num grande banquete, comendo e bebendo. No Ragnarök, a sua função seria marchar para fora de Vallhöll ao lado de Óðinn contra o lobo Fenrir e os poderes do submundo. Este conceito literário de um paraíso dos guerreiros parece, de facto, ter emergido da crença popular e sido uma noção generalizada na época pagã, sendo mencionado em poesia skáldica do séc. IX e X⁶⁶⁴. A cultura que teria propagado estes mitos do dragão valorizava grandemente o combate individual e os feitos em batalha, sendo que os seus guerreiros continuavam a combater mesmo após a morte, junto do deus Óðinn. Carolyn Larrington resume da seguinte forma o comportamento heróico nos textos nórdicos da tradição germânica, como exposto principalmente nos textos da lenda dos Volsungos:

[...] the over-valuing of masculine kinship and friendship networks against women’s sense of their own selfhood, the problematic nature of vengeance, and the extraordinary allure of treasure. All these define the kind of Norse heroism that was inherited from Germanic tradition. There’s little sense of altruism, of saving the community by fighting monsters, battling against invading armies or giving women freedom to make their own choices. The downfall of the Völsungs and the Gjúkungs is a salutary reminder that there is more to the heroic life than a prickly sense of your own honour.⁶⁶⁵

A grande importância dada à coragem na literatura nórdica é exemplarmente ilustrada, por exemplo, na *Jómsvíkinga saga*, cuja história é maioritariamente centrada num

⁶⁶³ “In feudal society such tempestuous youths formed a social group; Georges Duby refers to bands of aristocratic youths in twelfth-century France who formed «the cutting edge of feudal aggressiveness» (1968, 200)” *ibidem*, p. 47.

⁶⁶⁴ “Valhall” in SIMEK, *op. cit.*, pp. 346-347.

⁶⁶⁵ LARRINGTON, *op. cit.*, 2017, p. 155.

grupo de vikings dinamarqueses lendários chamados de Jómsvikings (a este grupo pertence Búi *digri*, de quem já falámos por se transformar em dragão), unidos numa irmandade comandada por um conjunto de leis entre as quais figura proeminentemente a necessidade de nunca demonstrar medo em batalha (e ainda, por exemplo, a interdição da presença de mulheres dentro da sua fortaleza). No centro das suas leis, a cobardia é um dos piores crimes possíveis⁶⁶⁶. Dentro de uma mentalidade que valoriza a coragem desta forma, a grande façanha de enfrentar e vencer um dragão em duelo singular, derrotando não só um qualquer perigo sobre-humano, mas uma criatura de ressonância mitológica que simboliza o próprio medo, eleva compreensivelmente o herói acima de qualquer outro humano.

Assim, nestes textos, o herói prova o seu valor na juventude. O jovem é aquele que não sente medo, capaz de enfrentar o maior dos perigos. Também Sigurðr *sveinn*, na *Þiðreks saga*, se enquadra em pleno nesta categoria, pois dele se diz, lo: “ [...] *aldrigi skortir hann hug, en aldrigi varð hann hræddr á sinni ævi.* ” [“No carece de valor y jamás há tenido miedo en su vida.”]⁶⁶⁷.

No entender de Ármann, na *Völsunga saga*, o dragão acaba por representar ele próprio um tipo de figura paternal para Sigurðr⁶⁶⁸—ao se quebrarem as barreiras entre o humano e o monstro, com o diálogo entre os dois a aproximar Fáfnir de uma figura humana (cuja forma já envergou) e, portanto, do próprio herói: “Killing the dragon signifies the birth of the hero but at the same time the death of the dragon also signifies the hero’s end, as the dragon thus necessarily becomes a paternal figure to the hero.”⁶⁶⁹ Sem aderir necessariamente à ideia da parentalidade, julgamos relevante destacar a questão do “duplo” (já antes referida quanto à ganância), da aproximação herói/dragão e de como o encontro com a morte é um momento-

⁶⁶⁶ Vide FINLAY et ÞÓRÐÍS, *op. cit.*, pp. 12-14. Na forma em que aparecem na saga, os Jómsvikings seriam provavelmente fruto da invenção literária do seu autor, apesar da existência de personagens históricas na saga. Finlay e Þórðís Edda Jóhannesdóttir destacam o quão invulgar é a preocupação desta saga com um “colectivo” em vez de se focarem no indivíduo, comparando-os às ordens de cavalaria europeias (a saga não demonstra influência dos romances de cavalaria, mas talvez fosse nisto influenciada pela cultura cavaleiresca europeia).

⁶⁶⁷ *Þiðreks saga* 185, “Veizla Þiðreks konungs” in GUÐNI (ed.), *op. cit.*, 1954 (consultado *online*); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 274.

⁶⁶⁸ Lionarons refere também o papel educativo do dragão para o Volsungo: “Even the dragon slaying is inseparable from Sigurðr’s hero’s education: from Fáfnir, Sigurðr learns the answers to two questions concerning mythological lore (chap. 18) and also, albeit indirectly through the dragon’s blood, he learns to understand the language of birds (chap. 19).” in LIONARONS, *op.cit.*, 1998, p. 63.

⁶⁶⁹ ÁRMANN, *op. cit.*, 2010, p. 50.

chave, principalmente na *Völsunga saga*, que contém um dragão particularmente complexo e profundo, definidor da origem do heroísmo de Sigurðr, mas que indica também o seu fim. A necessidade da juventude para enfrentar o “dragão-medo” seria uma ideia reforçada ao se observar como um herói na velhice, no reverso da moeda, tal como Beowulf, não resiste e sucumbe ao enfrentar um dragão, sobrevivendo-lhe o seu companheiro mais jovem. O dragão representa, neste caso, o final do herói em vez do seu “nascimento”, lembrando a forma como Miðgarðsormr significa o fim de Þórr. Este tipo de circularidade temática contornada pelo dragão pode ser encontrada também no destino final de Ragnarr, que acaba por morrer num poço cheio de *ormar* venenosos (serpentes de tamanho regular, no entanto) para onde é atirado pelo rei inglês Ælla⁶⁷⁰, consequência de um ataque temerário levado a cabo pelo herói titular da saga quando se sente ultrapassado pelos feitos dos seus filhos. Ragnarr morre da mesma forma que Gunarr, o assassino de Sigurðr na *Völsunga saga*. Um dos companheiros de Piðrekr na saga epónima encontra a sua morte nas garras de um dragão, durante a grande batalha com o exército conjurado pela rainha Ostasia, simultaneamente matando e morrendo pelo réptil alado:

Pá flýgr einn inn verstí dreki yfir Þéttleif með gapanda munn ok vill veita honum bana. Þéttleifr leggir sínu glaðel upp í gegn drekanum í hans munn, svá at út gekk um hálsinn. Drekin spennir hann með sínum klóm ok lýstr með vængjunum ok fellr allr yfir hann ofan, ok svá fær Þéttleikr danski bana ok hestrinn undir honum.

⁶⁷⁰ Esta desventura de Ragnarr levará, segundo o *Ragnarssona þáttur*, à invasão de Inglaterra pelo exército dos filhos de Ragnarr como vingança pela morte do pai. Esta ideia também é transmitida na *Gesta Danorum* e na *Crónica Anglo-Saxónica*, podendo ser ligada a uma invasão real. No ano de 865/6, no reinado de Ælla, chegou ao reino de East Anglia um grande exército nórdico (maior do que os ataques vikings anteriores, cujos ataques se inseriam principalmente num perfil de *raids* pontuais). Popularmente conhecido como o *Great Heathen Army*, “Grande Exército Pagão”, este exército iniciou um período de hostilidades prolongadas e de conquista por parte dos invasores nórdicos. No entanto, a origem dos comandantes e a composição deste exército não pode ser historicamente esclarecida através dos filhos de Ragnarr, uma explicação lendária descrita num texto vários séculos mais tardio que a invasão, e que não passará provavelmente de uma invenção literária. Um dos líderes destes vikings era chamado Ívarr (tal como o filho de Ragnarr, Ívarr *beinlauss*), mas poderia ser um chefe proveniente da Irlanda. A identidade geral destes invasores ainda é debatida: “In 865/6 «a great army» arrived in East Anglia. Over the next thirteen years, detachments of this army and its allies enjoyed a remarkable series of victories. The background of the warriors active in England during these years has been debated. The original force seems to have been a coalition of different fleets. It may have included vikings active in England in the early 860s and contingents from West Francia as opportunities there were in decline [...] as well as a contingent from Ireland [...]. Ívarr, one of the viking leaders in England, can be identified with Ívarr, king of the vikings of Ireland” *vide* DOWNHAM, Clare, “Vikings in England” in BRINK, Stefan et PRICE, Neil (eds.), *The Viking World*, New York, Routledge, 2008, p. 342.

[Entonces, uno de los peores dragones vuela por encima de Þéttleifr con la boca abierta con la intención de matarlo. Þéttleifr alza su espada contra la boca del dragón de tal modo que le atravesó el cuello. El dragón lo engancha con sus garras, le golpea con las alas y cae encima de él; así mueren Þéttleifr el Danés y el caballo que montaba.]⁶⁷¹

De um modo diferente, nenhum herói sente o “ciclo do dragão” de forma tão fisicamente impositiva e totalizante como Gull-Þórir. Como apontámos acima, este herói das *íslendingasögur*, que enriquece ao derrotar os dragões que guardam um tesouro escondido num monte-tumular, acaba os seus dias ele próprio na forma de um dragão, após ter demonstrado ao longo da sua vida um comportamento ganancioso—tal como a Sigurðr, tinha-lhe sido profetizado que o tesouro seria o seu fim.

Consideramos que, embora Ármann Jakobsson designe apenas a *Völsunga saga* e a *Ragnars saga* como verdadeiras representativas do mito do dragão em nórdico antigo, será interessante tentar entender se existem ecos de algumas destas ideias no restante *corpus* de *fornaldarsögur* e nas *riddarasögur*. Assim, um breve olhar pelas fontes mostra-nos que para alguns dos heróis das sagas, matar o dragão é o primeiro feito realizado e implica uma mudança de estatuto numa personagem; ou, no geral, serve para demonstrar a sua coragem e destacá-lo de outros dos guerreiros da história, aquilo que Kathryn Hume define como um dos tipos funcionais de “monstro” nas narrativas nórdicas⁶⁷². Quanto a este tipo de combates, Hume diz: “many such combats, especially when the opponents are draugar, bears, and berserks, are remnants of initiation rituals. Such ordeals result in the boy’s becoming a man or the man’s becoming an extraordinary being.”⁶⁷³

A supracitada frase de Hume refere-se à primeira luta de Ketill *hængr* (na saga epónima) com um gigante. Dentro da mesma obra, para este estudo, escolhemos destacar o seu confronto com o dragão (embora, sem dúvida, a identidade de Ketill enquanto herói esteja mais ligada ao seu estatuto de matador-de-gigantes). Embora se diga de início na saga que

⁶⁷¹ *Þiðreks saga* 354, “Þáttur af Hertnið ok Ostasiu” in GUÐNI (ed.), *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 457.

⁶⁷² HUME, *op. cit.*, 1980, p. 3.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 4.

Ketill crescerá para ser grande, forte e bonito, o jovem Ketill enquadra inicialmente o perfil de um *kolbíttr*, um "mordedor-de-carvão", personagem jovem que se senta junto à fogueira e não demonstra aptidão para façanhas masculinas e heróicas, nem sinais de um futuro grandioso. No segundo capítulo da saga, um gigante acusa-o explicitamente de ter crescido como um *kolbíttr* e um *eldhúsfíflid*, um "tolo do salão/cozinha", desconhecendo que Ketill ultrapassou já essa fase da sua vida (como, aliás, frequentemente o acabam por fazer estes "tolos"). Veja-se, no entanto, a descrição da sua infância:

En þegar Ketill var nokkurra vetra gamall, lagðist hann í eldahús. Þat þótti þá röskum mönnum athlægi, er svá gerði. Þat var vandi Ketils, þá hann sat við eld, at hann hafði aðra hönd í höfði sér, en með annarri skaraði hann í eldinn fyrir kné sér. Hallbjörn bað hann eigi hafa hönd í höfði sér ok sagði, at þá mundi batna með þeim. Ketill svarar engu.

[But as soon as Ketil was a few winters old, he lazed in the kitchen, seeming a laughing-stock to brave men, and was taken to be such. This was Ketil's custom; he lay by the fire, with one hand propping up his head, while he lay the other across his knees and poked the fire. Hallbjörn told him not to do this, and said that he must improve his behaviour. Ketil said nothing.]⁶⁷⁴

Esta provocação inicial resulta no surgimento de um ímpeto em Ketill para provar o seu valor, embora não-declarado. Irá embarcar em várias curtas aventuras (de índole piscatória, principalmente), nas quais se insere a luta com o dragão, pela qual ganha a sua alcunha. A primeira batalha da saga, propriamente dita (depois de um breve confronto com um pescador), é então a de Ketill com o dragão. Embora não seja descrita em grande detalhe, diz-se que decorre longamente e com dificuldades até Ketill triunfar. O herói encontra a fera quando decide aventurar-se sozinho nas ilhas a norte, desobedecendo ao pai, e mentindo-lhe posteriormente, dizendo que defrontou apenas um salmão (*hængr*):

Ketill svarar: "Ekki kann ek at færa í frásagnir, hvar ek sé fiska renna, en satt var þat, at sundr hjó ek einn hæng í miðju, hverr sem hrygnuna veiðir frá." Hallbjörn

⁶⁷⁴ *Ketils saga hængs* 1 in GUÐNI (ed.), *op. cit.* vol. 2, 1950, p. 151; CHAPPELL (trad.) *op. cit.* [online].

svarar: "Lítils mun þér síðar vert þykkja um smáhluti, er þú telr slík kvikvendi með smáfiskum. Mun ek nú auka nafn þitt ok kalla þik Ketil hæng."

[Ketil said: "I know nothing to confirm that account about where I saw the fishes swim, but it is true that I cut a trout in half in the middle of the waters, where you catch little fish."

Hallbjörn said: "One day you will think little of playing such a small part, when you try to make such a living with small fish. I will now give you a new name and call you Ketil Trout."]⁶⁷⁵

O herói é então nomeado na juventude pela matança do dragão, muito embora o subterfúgio de Ketill revista o episódio de comicidade. Após matar um homem chamado Hængr, o pai confirma enfim que o filho é afinal um homem perigoso e deixa-o partir sozinho em aventuras. De aí em diante, deixa de ser motivo de chacota, embora continue a ser uma personagem à margem da sociedade, e torna-se num guerreiro temido, um matador-de-gigantes, tal como os seus descendentes nas outras *Hrafnistumannasögur* (“*Sagas dos Homens de Hrafnista*”).

Também na *Hrólfs saga kraka* encontramos uma passagem de estado marcada pela matança de um (muito provável) dragão que tem algo em comum com a *Völsunga saga*, embora o sauróctono e aquele que ganha uma nova identidade não sejam as mesmas personagens. Já antes mencionámos o episódio em que Böðvarr ajuda Hötttr a tornar-se num homem corajoso. Böðvarr chega à corte do rei Hrólfr e encontra antes a mãe de Hötttr, que descreve o filho como um rapaz fraco e gozado por todos os homens do salão—atiram-lhe ossos durante as refeições e este vive permanentemente magoado e medroso—, pedindo a Böðvarr que o ajude. Este decide-se a mudar o estado da vida de Hötttr e, para além de impedir os homens de Hrólfr de o maltratar, convence Hötttr a ir com ele matar o monstro. Face à fera, este tem o comportamento de um cobarde, vividamente descrito: grita de medo, exprimindo receio de ser engolido pela besta, chora e esconde-se quando aparece o monstro, que Böðvarr mata. Dá de alimento a Hötttr o coração e o sangue da besta, dizendo que farão com que se torne forte, e após isto testa a sua força, lutando com ele até ter a certeza que está mudado,

⁶⁷⁵ *Ketils saga hængs* 1 in GUÐNI, *op. cit.* vol. 2, 1950, p. 153; CHAPPELL, *op. cit.* [online].

conseguindo que Höttir admita que não terá mais medo dos homens do rei. Depois, para resolver a questão junto da corte, montam o cadáver do ser numa estrutura para que pareça vivo e, na manhã seguinte, Höttir encena um combate com este, para qual luta consegue que o rei Hrólfr lhe empreste a sua espada *Gullinhjalti* (“Punho-de-ouro”, referindo-se o “punho” à parte da espada), que só pode ser empunhada por homens valentes. Höttir, evidentemente, não tem dificuldades em derrotar uma criatura morta, e a partir daí muda a imagem que todos têm dele. Ganha, inclusive, um novo nome, Hjalti, dado a partir da espada *Gullinhjalti*, para reflectir a sua mudança. Esta não é superficial pois, quando, no episódio seguinte, doze *berserkir* intimidam os homens do salão do rei Hrólfr, Hjalti decide desafiá-los por iniciativa própria, numa atitude absolutamente contrastante com a sua reacção anterior ao perigo. Diz o seguinte, quando Böðvarr lhe pergunta se se atreve a desafiar um dos guerreiros: “«Já,» sagði Hjalti, «ekki við einn, heldr við alla, því at ek kann ekki at hræðast, þótt ofrefli mitt sé mér á móti, ok ekki skal einn þeira skelfa mik.»” [“«Yes,» said Hjalti, «not just one, but all of them, as I know nothing of fear, even if I am outnumbered, and none of them will make me shake.»”]⁶⁷⁶ Ele e Böðvarr submetem os invasores, colocando-se estes ao serviço do rei. Após isto, o rei acrescenta ao novo nome de Hjalti uma nova alcunha: “o Valente” (*inn hugprúði*).

Temos então, de uma forma distorcida, uma repetição dos temas da coragem e medo em torno de um dragão⁶⁷⁷, embora a narrativa ironize a forma tradicional que uma dracomaquia germânica tomaria. Em vez de realizar um percurso igual ao de Sigurðr, temos uma inversão: a personagem Höttir torna-se forte por beber o sangue e comer o coração do dragão—e força iguala coragem neste contexto—e apenas após isto finge matar a besta já derrotada, demonstrando-se como um herói (utilizando uma espada digna de um, na verdade) perante o próprio rei Hrólfr e os homens da sua corte. Aos olhos destes, o feito de Höttir não será menor que o do Volsungo. Böðvarr é aqui a personagem que contrasta com Höttir, um guerreiro que não tem absolutamente nenhum medo e derrota (realmente) o dragão. Nesta aventura, no entanto, escolhe tomar um papel secundário ao servir de mestre ou guia de Höttir

⁶⁷⁶ *Hrólfs saga kraka* 37 in GUÐNI, *op. cit.* vol. 1, 1950, p. 70; TUNSTALL, *op. cit.* [online], 2005b.

⁶⁷⁷ Relembramos que na *Hrólfs saga kraka*, excepcionalmente, o termo utilizado é *dýr*, “animal” ou “besta”, e que operamos sob a interpretação de que, pela observação de todas as outras características que lhe são associadas que não o vocábulo utilizado, esta criatura deve ser entendida como um dragão. Na verdade, a associação à temática da coragem/medo pode reforçar ainda mais esta interpretação.

no caminho de se tornar um herói, embora não por vontade deste, que resiste a cada fase do processo. Apesar da resistência, efectiva-se uma mudança no seu temperamento, como o comprova a atitude do recém-nomeado Hjalti face aos *berserkir* invasores.

Na *Eiríks saga víðförla*, o dragão assinala uma passagem, mas de forma muito diferente das que até então temos vindo a falar—e, provavelmente, desligada destas. Nesta saga, que poderia bem integrar as fileiras da literatura visionária (*e.g.*, os textos irlandeses de visões e de viagens ao Outro Mundo, pelas semelhanças temáticas de viagem, num contexto obviamente diferente), o protagonista Eiríkr, o Norueguês, procura alcançar o Paraíso terrestre (sob o nome *Ódáinsakr*, “Terra-sem-Morte”)⁶⁷⁸ a Leste. Quando finalmente se aproxima, descobre que o acesso a esta terra de abundância se faz através de uma ponte guardada por um terrível dragão (*dreki ógurligr*). Este tem as suas mandíbulas abertas defronte da ponte, de tal forma que o único caminho em frente é através da sua goela, que solta um enorme rugido. O companheiro de Eiríkr, com o mesmo nome, mas provindo da Dinamarca, recusa-se a prosseguir e aconselha Eiríkr, o Norueguês, a voltar para trás. No entanto, este garante que não será engolido e que, portanto, não teme o dragão. Os dois separam-se então:

Eirekr kveðst eigi mundu aptr hverfa, ok mæltu hvárir þá vel fyrir öðrum. Nú bregðr Eirekr norræni sverði ok heldr á því inni hægri hendi, en tekr inni vinstri í hönd förunaut sínum einum. Þeir ráða til ok hlaupa í munn drekanum, ok sýndist Eireki danska sem drekin sylgi þá báða.

[Eirek said he wouldn't turn back, and they both wished each other good luck. Now Eirek of Norway draws his sword and grasps it in his right hand and takes one of his

⁶⁷⁸ Na saga, podemos ver que esta terra é descrita com os mesmos nomes e características atribuídas ao Paraíso terrestre na literatura cristã medieval: “2. [...] *Eirekr mælti: «Hvar er sá staðr, er Ódáinsakr heitir?» Konungr segir: «Paradisum köllum vér svá eða jörð lifandi.» Eirekr mælti: «Hvar er sá staðr?» Konungr segir: «Í austr er land frá Indíalandi inu yzta.» Eirekr mælti: «Má komast þangat?» «Víst eigi,» segir konungr, «því at eldligr vegg stendr fyrir, sá tekr allt til himins upp.»” in “Eireks saga víðförla” in GUÐNI Jónsson et Bjarni Vilhjálmsson (eds.), *Fornaldarsögur Norðurlanda* vol. 3, Reykjavík, Bókaútgáfan Forni, 1943-44 (consultado online); [Eirek asked, «Where is that place which is called The Deathless Acre?» The king says, «We call that Paradise, or the Living Land.» Eirek asked, «Where is it situated?» The king says, «The country is east of furthest India.» Eirek asked, «Can I get there?» «I don't know about that,» says the king, «A wall of fire stands before it which reaches right up to heaven.»”] in TUNSTALL, Peter (trad.), “Eireks Saga Víðförla: The Tale of Eirek the Traveller” in *The Complete Fornaldarsögur Norðurlanda - Legendary Sagas of the Northland in English Translation* [online], 2005a.*

companions by the left hand. They rush up and leap into the mouth of the dragon, and it looked to Eirek the Dane as if the dragon swallowed them both.]⁶⁷⁹

Para o Eiríkr que volta a casa, o seu homónimo e herói da saga parece irremediavelmente perdido. No entanto, no capítulo seguinte é-nos esclarecido o que aconteceu: dentro da boca do dragão, Eiríkr e o companheiro atravessam um grande fumo negro e emergem em *Ódainsakr*, terra plana e abundante, percorrida por rios de mel, onde um jovem esbelto vai ao seu encontro: é um anjo psicopompo, que lhes explica que não estão no Paraíso, onde ninguém vivo entra, mas muito perto, na Terra dos Homens Vivos, a qual Eiríkr só pôde encontrar por ter sido baptizado durante a viagem. Eiríkr decide voltar para a Noruega, atravessando a escuridão e saindo pela boca do dragão de novo (que parece não ser mais do que uma enorme boca, um arco ou túnel de passagem, dado o resto do seu corpo não aparecer aos viajantes do outro lado da ponte, em nenhum momento), e após alguns anos é carregado para os céus pelo Espírito de Deus. Esta saga, representando uma narrativa de peregrinação essencialmente cristã, é plena de moralização e difere em muito das restantes *fornaldarsögur*, embora seja frequentemente incluída junto destas. O dragão poderá aqui representar um teste de coragem e um momento de passagem, mas é-o talvez mais importantemente enquanto teste de fé para Eiríkr. Pode-se argumentar que a mudança de estado e a iniciação verdadeiramente importantes ocorrem no processo do baptismo de Eiríkr, no momento em que aprende sabedoria cosmológica cristã da boca do rei de Constantinopla (*Miklagard*), e cuja ajuda o permite atingir o *Ódainsakr*. O dragão, encontrado no limite do mundo, representa um teste de fé e coragem para Eiríkr, colocado frente àquele que é o representante supremo do mal, o Diabo.

No mundo das *fornaldarsögur*, mais nenhum exemplo análogo temos a assinalar no que diz respeito aos temas da juventude, coragem e medo em torno do dragão—exceptuando apontar, talvez, que na *Yngvars saga víðförla* quem mata o dragão Jakúlus é Sveinn, o filho de Yngvarr, e não o herói mais velho. É evidentemente uma ligação muito ténue aos temas acima apontados, não havendo sequer sinais de uma mudança de estado na personagem (ou algo que torne o dragão no símbolo de uma passagem ao estado heróico), mas não podemos

⁶⁷⁹ *Eireks saga víðförla* 3 in GUÐNI et BJARNI, *op. cit.* (consultado online); TUNSTALL, *op. cit.* [online], 2005a.

deixar de salientar que de novo encontramos um rapaz (*sveinn*) a matar o dragão. Nas *riddarasögur*, podemos associar, de forma geral e pouco impactante, as características mencionadas a grande parte dos binómios cavaleiro/dragão. A maioria dos protagonistas são jovens cavaleiros que encontram uma futura esposa durante as suas jornadas, e os dragões são frequentemente descritos como terríveis (*ógurligr*). Na saga de cavalaria traduzida *Tristrams saga ok Ísöndar*, todos fogem perante o dragão e Tristram é o único com coragem para o enfrentar; também na obra original islandesa *Tristrams saga ok Ísoddar*, a rainha Flúrent tenta evitar que Tristram saiba da existência do dragão, pois não duvida que pela sua coragem, este não hesitará em saltar para a frente do perigo, mesmo que ponha em risco a sua vida.

No entanto, julgamos encontrar um exemplo que se aproxima mais aos acima mencionados da *Ketils saga* e da *Hrólfs saga kraka*, não na medida em que estamos perante um ritual iniciático, mas pelo menos no que diz respeito à caracterização da figura do herói. Na *Sigurðar saga þögla*, o herói Sigurðr é, tal como Ketill, um jovem pouco promissor, apesar de carregar o nome do lendário herói germânico (algo que, como será demonstrado, não é vazio de significado). Os pais julgam-no um tolo, pois, aos sete anos, ninguém o ouviu ainda dizer uma única palavra, ganhando a alcunha de Silencioso (*þögull*). É levado pelo conde Lafranz, um súbdito do rei, pai de Sigurðr, para ser educado em sua casa, com o propósito de averiguar se é de facto um idiota ou não. O contrário será revelado, eventualmente, tendo Sigurðr uma mudança de carácter. Sigurðr aprende a falar várias línguas e, armado com uma espada especial—oferecida pelo conde, esta é profusamente descrita antes da batalha com o dragão—, enfrenta e derrota o dragão que fez fugir os seus irmãos mais velhos, pensados inicialmente como mais valorosos. Inicia-se uma carreira de herói bem-sucedida, pois será também Sigurðr quem ganha a mão da *meykóngr* Sedentiana, cobiçada sem ganho por ambos os irmãos do protagonista, que foram repudiados e humilhados pela donzela-rei. Esta luta com o dragão é a primeira mostra de valor pela parte de Sigurðr, estabelecendo a sua capacidade para ser bem-sucedido onde outros falharam, e dando início às suas aventuras, assemelhando-se assim, até certo ponto, a um rito de passagem à idade adulta. Como diz Evans:

The episode in which this is narrated thus plays the crucial function of establishing, for the first time, the heroic character of the young warrior. This overt thematic purpose is then reinforced by the extension and expansion of the preparation segment by adding a long (225-word) digression on the pedigree of the sword that Sigurdr uses in the battle.⁶⁸⁰

Para a vida deste jovem guerreiro, o combate com o dragão é bastante significativo, enfatizado pela descrição prolongada da espada que usa para derrotar a besta e pelo nome que carrega—ambas características nos trazem à memória Sigurðr *Fáfnisbani*.

5.3.2. A Marca do dragão

5.3.2.1. Absorção de características dracônicas pelo herói. As heranças mágicas e físicas.

Outro aspecto fundamental da relação entre dragão e herói diz respeito à marca que o primeiro deixa no último. Esta é uma das formas em que se manifesta a sinalização da singularidade do herói através do dragão—o modo como o herói que mata o dragão se destaca dos restantes. Nos casos de Sigurðr e Ragnarr, para além de se manifestar na fama acima dos outros homens, há características físicas que marcam, de alguma forma, o herói dracónico. Por vezes, manifesta-se em semelhanças entre as figuras. Algumas são inatas a cada parte da dupla, enquanto outras são adquiridas pelo herói após o combate, como consequência da sua vitória. Encontramos esta característica da relação do herói com o dragão expressa de uma forma mais literal em narrativas lendárias, como nas versões da Lenda dos Volsungos e da lenda de Ragnarr *loðbrók*. Julgamos, no entanto, que no mundo das sagas de cavalaria poderemos encontrar referências a esta concepção do herói, como um guerreiro dracónico, e para tal referiremos também a absorção do dragão pelo mundo da heráldica, como o exemplo específico da *Piðreks saga* e de alguns dos seus cavaleiros.

Como em tantos outros aspectos do "dragão nórdico", esta particularidade é mais evidente na Lenda dos Volsungos, nas suas várias versões. Na *Völsunga saga*, para além dos

⁶⁸⁰ EVANS, *op. cit.*, 1985, p. 101.

objectos físicos que pertenciam a Fáfnir, Sigurðr ganha a capacidade mágica de entender a língua dos pássaros (que se mostra imediatamente útil), para além de ser dito (pelos mesmos pássaros) que será mais sábio do que qualquer homem, após comer o coração do dragão: "*«Par sitr Sigurððr ok steikir Fáfnis hjarta. Þat skyldi hann sjálfr eta. Þá mundi hann verða hverjum manni vritrari»*" ["«There sits Sigurd, roasting Fafnir's heart. He should eat it himself, and then he'd be wiser than any man»"]⁶⁸¹. Há portanto um consumo físico do dragão, que transmite consigo características inerentes ao mesmo—no caso da *Völsunga*, a sabedoria que Fáfnir demonstra ter no seu diálogo com Sigurðr⁶⁸².

Outra evidente característica dracónica absorvida por Sigurðr não parece surgir na versão nórdica da lenda, mas sim na versão germânica continental—que encontra o seu caminho para a literatura nórdica-antiga, no entanto, através da *Þiðreks saga*. Nesta, como dissemos, após a batalha com Reginn, Sigurðr ganha duas novas capacidades, a de ouvir os pássaros falar e de ter a sua pele riça "como corno". Veja-se o que faz após a batalha com o dragão:

Nú tekr hann sína öxi ok brytjar heldr stórt, til þess er hans ketill er fullr, ok nú er honum títt til síns matar. Ok er hann hyggr, at soðit mun vera, tekr hann sinni hendi í ketilinn, ok er vall í katlinum, þá brann hann á höndunum ok á fingrunum ok stingr nú í munn sér ok kælir hann svá. En er soð rann á hans tungu ok í hans háls, þá heyrir

⁶⁸¹ FINCH, *op. cit.*, 1965, pp. 34-35.

⁶⁸² Uma relação semelhante entre devorar serpentes, entender a linguagem dos pássaros e adquirir capacidades divinatórias é discutida em algumas fontes clássicas. Plínio refere as histórias (que considera fabulosas) do áugure Melampo, cujos ouvidos foram lambidos por serpentes, a partir do que começou a entender a fala dos pássaros; assim como uma informação vinda, diz Plínio, de Demócrito, segundo a qual o mesmo efeito pode ser conseguido devorando uma serpente que nasce da mistura de dois tipos de pássaros (*Naturalis Historia*, 10.70 in RACKHAM, *op. cit.* vol. 3, pp. 380-381). Segundo nos diz Ogden, trata-se de uma tradição prolífera (vide OGDEN, *op. cit.*, 2013b, pp. 138-139). Em fontes gregas tardias, diz-se que Heleno e Cassandra tiveram os seus ouvidos lambidos por serpentes no templo de Apolo Timbreu, após o que ganharam o dom de profecia. O mesmo se repete do adivinho Melampo, que criou a prole órfã de um *drakōn* e, em gratidão, as crias limpam-lhe os ouvidos com a língua, ganhando Melampo o dom da profecia. Na *Bibliotheca* de Apolodoro especifica-se, tal como Plínio, que as serpentes dão a Melampo o dom de entender a fala dos pássaros (*Bibliotheca* I.9 in APOLODORO, *The Library of Greek Mythology*, trad. por Robin Hard, Oxford/New York, Oxford University Press, 2008, p. 46). Filóstrato menciona na sua *Vida de Apolónio* que os Árabes eram conhecidos por compreender o chilrear dos pássaros e daí profetizar, ao comer corações ou fígados de *drakontes*: “Es, en efecto, entre los árabes cosa común oír profetizar a los pájaros, lo que constituye sus oráculos. Logran entender a los irracionales comiéndose, unos dicen que el corazón, otros que el hígado de las serpientes.” (*Vida de Apolónio* 1.20) in BERNABÉ PAJARES, Alberto (trad.), *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, Editorial Gredos, 1979, p. 90. Como nota Ogden: “We are compellingly close in theme here to one of the most famous episodes of Norse-Germanic mythology.” in *op. cit.*, 2013b, p. 139.

hann, at fuglar tveir sátu á viðinum ok klakast við, ok nú heyrði hann, hvat þessi annarr mælti [...] Nú tekr hann sveita ormsins ok rýðr á sik ok hendr sér, ok allt þar, sem á kom, er eftir sem horn sé. Ok nú ferr hann af sínum klæðum ok rýðr á sik allan blóðinu, þar sem hann má til taka. Á milli herðanna má hann eigi til ná.

[Coge luego su hacha, descuartiza al dragón en grandes trozos hasta llenar la caldera y se dispone a comer con avidez. Y cuando considera que ya está cocinado, mete una mano en la caldera, que está hirviendo, se quema la mano y los dedos, y se los mete en la boca para así enfriarlos. Y cuando el caldo corría por su lengua y su cuello, oye discutir a dos pájaros posados en un árbol, y oyó lo que uno le decía al otro [...] Entonces coge el sudor [*i.e.*, sangre] del dragón, se unta con él cuerpo y manos, y doquiera que tocara se queda como si fuera cuerno. A continuación se quita la ropa y se unta con toda la sangre hasta donde puede llegar. Entre los hombros no alcanza.]⁶⁸³

Sabemos já que Sigurðr ganha uma pele dura, e embora a comparação feita seja “como um corno” ou “como um javali”, sabemos que é também como a de um dragão—esta característica é demonstrada pela recorrente necessidade de espetar o dragão em pontos moles, como a barriga, ou por baixo do ombro⁶⁸⁴. Tal como um dragão, também Sigurðr será apunhalado e morto no seu ponto fraco, pelos seus cunhados. Estas e outras características são reforçadas aquando da descrição feita do jovem Sigurðr, mais à frente na saga:

[...] hans augu eru svá hvöss, at fáir menn munu vera svá djarfir, at þori at líta undir hans brýn. Hans hörund er allt svá hart sem sigg villigaltar eða horn, at einskis konar vápn bíta á. [...] Hann er svá vitr maðr, at suma hluti veit hann fyrir, þá er eigi eru fram komnir, ok hann kann ok skilr rödd fugla, ok þar af koma honum fáir hlutir at óvörum.

[Sus ojos son tan penetrantes que pocos hombres son tan valientes como para atreverse a mirar bajo sus cejas. Su piel es toda tan dura como la de un jabalí o un

⁶⁸³ *Þiðreks saga* 166, “Upphaf Sigurðar sveins” in GUÐNI (ed.), *op. cit.*, 1954 (consultado *online*); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, p. 257.

⁶⁸⁴ Como indicámos acima.

cuerno y ningún tipo de arma podía atravesarla. [...] Es un hombre tan sabio que sabe algunas cosas antes de que sucedan y también conoce y comprende el habla de los pájaros; por eso pocas cosas lo cogen desprevenido.]⁶⁸⁵

Para além da sua pele rija, os seus olhos são faiscantes. Esta é uma característica encontrada com elevada frequência nos dragões clássicos e também nos heróis que os matam, embora não tanto nos nórdicos⁶⁸⁶. A sabedoria e o entendimento da fala dos pássaros estão também presentes, dizendo-se adicionalmente que Sigurðr tem capacidades prenunciadoras—não serão, apesar de tudo, suficientes para lhe salvar a vida, tal como não o foram para o invulgarmente sapiente Fáfnir da *Völsunga saga*⁶⁸⁷.

Este tipo de absorção de características marca o herói como tendo defrontado o dragão. É uma das interpretações possíveis para as características dracónicas transmitidas na *Ragnars saga*. Nesta, não é o próprio herói Ragnarr, mas sim Áslaug e os seus filhos que são portadores de aspectos do dragão. Áslaug, relembremos, é filha de Sigurðr *Fáfnisbani* e da valquíria Brynhildr, contendo, na sua genealogia, o potencial para o sobrenatural. Este será confirmado quando demonstra ser capaz de prever vários acontecimentos com sucesso: o nascimento deformado do seu filho Ívarr (caso Ragnarr a forçasse a ter relações sexuais); a marca de nascimento no olho do seu filho Sigurðr; e a morte de Ragnarr em Inglaterra. Relacionada com a premonição, outra capacidade sua é demonstrada quando descobre que Ragnarr tem a intenção de a rejeitar para casar com a filha do rei sueco Eysteinn. Quando Ragnarr a interroga sobre qual dos seus homens lhe contou esse segredo, Áslaug responde:

⁶⁸⁵ *Þiðreks saga* 185, “Veizla Þiðreks konungs” in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO (trad.), *op. cit.*, pp. 273-274.

⁶⁸⁶ Vide supra.

⁶⁸⁷ O entendimento da fala dos pássaros como símbolo de sabedoria e capacidade profética—para além de aparecer na cultura clássica, como referimos—, parece estar presente também noutros textos da cultura nórdica: “In a Norse cultural context, understanding the language of birds is a symbol for possessing supernatural insight. In the Eddic poem *Rígsþula* the young Konr (Old Norse: *Konr ungr*, “king”) has special supernatural skills, one of which is understanding the speech of birds, and the poem ends with a crow speaking to him, advising him to extend his territory (Neckel and Kuhn 1962:287). [...] Óðinn's ravens are of course an expression of the same idea.” in SOMMER, Bettina et WARMIND, Morten, “Óðinn from Lejre—or?” in *Numen* vol. 62 no. 5/6, Brill, 2015, p. 635.

*"Halda skulu menn þínir lífi ok limum, því at engi sagði mér þinna manna," segir hún.
"Þér munduð sjá, at fuglar þrír sátu í trénu hjá yðr. Þeir sögðu mér þessi tíðendi."*

[“Your men shall keep their lives and limbs, because no man told me this”, she said.
“You must have seen that three birds were sitting in a tree next to you.”]⁶⁸⁸

Assim, para além do dom da profecia, Áslaug é dotada da capacidade de entender os pássaros. Se a capacidade de conhecer o futuro lhe poderá ter vindo tanto do lado do pai como da mãe (uma valquíria também ela sapiente), o entendimento dos pássaros é claramente uma característica transmitida pelo seu pai. Dois dos seus filhos carregam uma condição anatómica especial, possivelmente ligada ao dragão. Ívarr *beinlauss* é deformado, não tendo ossos (ou, possivelmente, pernas—uma interpretação menos comum para a palavra *bein*)⁶⁸⁹, assemelhando-se, possivelmente, a uma serpente rastejante. Mais directamente, Sigurðr *ormr-í-auga* (“serpente-no-olho) nasce com uma marca num dos seus olhos com a forma de uma serpente, esta sendo explicitada como uma marca da sua genealogia: é a prova que Áslaug apresenta a Ragnarr da sua linhagem nobre, descendente dos Volsungos, pois, até então, a mulher de Ragnarr vivia sob o nome de Kráka, ocultando a sua verdadeira identidade. Para Joyce Tally Lionarons, estas marcas são transmissoras de *draconitas* para estes filhos de Ragnarr:

[...] having been proven to be «dragonish» already through they physical [sic] abnormalities, neither Ívarr beinlauss nor Sigurðr ormr-í-auga need slay a dragon in order to gain adult status (indeed, Sigurðr ormr-í-auga becomes a warrior at the tender age of three years old) or to become exceptionally ferocious fighters.⁶⁹⁰

Segundo Carolyne Larrington, a função do dragão para a personagem de Áslaug é muito diferente daquela que cumpre com Þóra, a primeira mulher de Ragnarr, para quem este constitui um quasi-amigável guardião de castidade, como falado acima. Áslaug lembra a lenda francesa de Mélusine (mulher que esconde do marido uma forma anguiforme

⁶⁸⁸ *Ragnars saga* 9 in GUÐNI, *op. cit.* vol. 1, 1950, p. 244; WAGGONER, *op. cit.*, p. 15

⁶⁸⁹ “bein” in *ONP: Dictionary of Old Norse Prose* (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o7509>, a 20/10/2019).

⁶⁹⁰ LIONARONS, *op. cit.*, p. 51.

sobrenatural), cujos filhos são também marcados por características físicas pouco usuais, e que ajuda o marido de diversas formas. Tal como no caso francês (com a ligação de Mélusine à família dos Lusignan nos textos do final do séc. XIV/início do séc. XV⁶⁹¹), a linhagem de Áslaug irá dar origem a famílias nobres de grande importância. Segundo Irene Nunes, este tipo de fenómeno insere-se numa tendência de exaltação de linhagem do séc. XII, em que reis e príncipes pretendem combater as narrativas universalistas e teocráticas promovidas pelo Papado e pelo Sacro Império, promovendo “a elaboração de novas crónicas dinásticas e de genealogias que os apresentem como descendentes de heróis independentes desses poderes que pretendem contestar”⁶⁹², utilizando frequentemente temas tradicionais de circulação oral. No que diz respeito à comparação com Mélusine, Larrington não defende influência mútua das histórias, mas sim a presença de um arquétipo partilhado, devido às suas semelhanças de função, mais do que de forma. Embora o contexto de uma elaboração islandesa não seja particularmente indicativo de uma resistência ao poder imperial, a atitude de incluir na genealogia monárquica escandinava os heróis do passado, exibida na *Ragnars saga*, assemelha-se em espírito àquela de que Nunes fala. Áslaug forma um elo crucial entre a linhagem europeia central da família de Sigurðr *Fáfnisbani*, protagonistas de um grande mito germânico, e as posteriores linhagens escandinavas, através da sua descendência, o que lhe dá uma enorme relevância se olharmos para a saga como tendo função de fundamentação genealógica lendária das casas reais nela mencionadas, uma motivação presente na escrita de algumas sagas⁶⁹³. A linhagem dos Volsungos continua assim a dar frutos através da relação

⁶⁹¹ Segundo Jacques Le Goff, a história de Mélusine terá começado como um conto popular e transformada em lenda (ou seja, neste caso, com ligação a personagens históricas ou pseudo-históricas), apropriada por famílias nobres (com maior sucesso pelos Lusignan, a quem fica associada) que se afastam dos modelos culturais eclesiásticos, monológicos, para se afirmar. Segundo o autor, o tema central dos contos melusinianos indica que Mélusine é um avatar da fecundidade, um desenvolvimento medieval da ideia de deusa-mãe (estando a sua faceta de serpente ligada a um simbolismo ctónico pré-cristão deste ser). Mélusine beneficia o seu esposo com fecundidade, em três aspectos-chave: prosperidade rural (transformando floresta em campo arável); construção (pois faz aparecer castelos e cidades); e, mais importantemente, fecundidade. Pode ser interpretada como a “encarnação simbólica e mágica da [...] ambição social” da classe dos cavaleiros (vide LE GOFF, Jacques, “Melusina Maternal e Arroteadora” in *Para um novo conceito de Idade Média – Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*, Lisboa, Editorial Estampa, 1979, pp. 289-310).

⁶⁹² NUNES, Irene Freire, “Mulheres Sobrenaturais no Nobiliário Português – a Dama Pé de Cabra e a Dona Marinha” in *Medievalista* no. 8 [online], Instituto de Estudos Medievais, 2010.

⁶⁹³ Como mencionámos no capítulo 2, vide supra.

de Áslaug com Ragnarr, pois Sigurðr *ormr-í-auga* tem como descendentes as casas reais da Dinamarca e Noruega⁶⁹⁴.

Assim, as características serpentinhas dos filhos de Ragnarr e Áslaug podem ser vistas como o resultado da fusão de duas linhagens de matadores-de-dragões; ou, na visão de Larrington, como resultando da linhagem de Áslaug, sendo a matança do *ormr* por Ragnarr um requisito cumprido que lhe permite unir-se à filha do Volsungo, continuando, no entanto, em inferioridade comparado com este ilustre antepassado. O acto de Ragnarr é subordinado ao de Sigurðr *Fáfnisbani*:

Ragnarr's act of fathering and the understanding of the eye-serpent as a marker of his feat has been subordinated to the superiority of Sigurðr Fáfnisbani's bloodline, and it appears that the baby's eye should be understood as showing the sign of his grandfather's triumph.⁶⁹⁵

A marca que o dragão deixa nos heróis que o defrontam é por demais evidente nas elaborações várias de que temos vindo a falar: quer seja marcando-os pela fama imortal, quer seja assinalando um momento de transição na sua vida, quer ainda os deixe (ou à sua descendência) diferenciados dos restantes humanos pela adopção de uma característica física ou sobrenatural com algum grau de semelhança com o próprio dragão. Estas características são outra forma de diminuição da barreira que separa o dragão do humano, talvez até uma versão diminuída em grau de um processo de metamorfose que chega a atingir algumas personagens das sagas.

⁶⁹⁴ "Sigurðr's main claim to fame lies in his royal descendants: the kings of Norway in both saga and *pátr*, and also the kings of Denmark in *Pátr af Ragnarssonum*" in LARRINGTON, *op. cit.*, 2010, p. 65. Na verdade, Carolyne Larrington considera Áslaug como a verdadeira heroína da *Ragnars saga loðbrókar ok sona hans*: "Áslaug is undoubtedly the heroine of *Ragnars saga*: all the key verse sequences and their accompanying narrative tell her story, highlighting her unique status as related to two dragon-slayers and capable of transmitting the sign of that relationship through her body. Áslaug is not a mere conduit for masculine bloodlines, however; like the reflex of the serpent-goddess, the French heroine Mélusine, she is a wise, busy and effective queen, supremely loyal to her husband, children and stepchildren." *ibidem*, p. 66. O papel de Áslaug na narrativa é, sem dúvida, destacado, sendo, dentro das *fornaldarsögur* que examinámos, das personagens femininas com maior relevância para o enredo.

⁶⁹⁵ LARRINGTON, *op. cit.*, 2010, p. 63.

5.3.2.2. O dragão nas armas do herói. Heráldica como marca de Sigurðr e de outras personagens.

Não podemos deixar de destacar outra das formas em que o feito do dragão é assinalado: a heráldica. Como já o referimos, está presente desde a *Völsunga saga*, onde encontramos a associação permanente do herói ao dragão na representação deste nas armas pessoais do primeiro, algo que permite a qualquer um que o veja identificá-lo imediatamente. A heráldica parece funcionar aqui quase como um troféu, sendo o monstro derrotado absorvido para as representações heráldicas como um símbolo da força e singularidade do herói, tal como alguns apresentam características do dragão no seu próprio corpo. Encontramos aqui, talvez, um eco da representação de dragões nos estandartes de exércitos— a imagem do dragão indicava o cavaleiro como detentor de potência bélica equivalente à do monstro, um dos mais portentosos seres da terra⁶⁹⁶. A incrustação do dragão em algum aspecto da armadura do herói ocorre amiúde como representação do seu feito e, por vezes, até como sinal precoce de um acto vindouro, principalmente nas sagas de cavalaria—como expectável, dado a heráldica ser uma marca desta instituição medieval⁶⁹⁷. Os dragões são assinalados na heráldica de cavaleiros que matam ou passam por encontros com dragões, como elemento de identificação. A presença deste tipo de motivo será sem dúvida uma influência europeia continental, que se mostra presente, excepcionalmente, numa única *fornaldarsögur*, a *Völsunga saga*, que embora muito marcada por motivos e lendas nórdicas autóctones, mostra influências de romance continental. Também na *Piðreks saga*, Sigurðr *sveinn* fica marcado por matar o dragão Reginn:

Sigurðr sveinn hefir markat sinn skjöld á þann veg: Hann er lagðr rauðu gull ok á skrifaðr einn dreki dökkbrúnn it efra, en fagrrauðr it neðra, ok á þann veg er markaðr

⁶⁹⁶ Vide supra.

⁶⁹⁷ Veja-se: “Heraldry is the art of designing and the science of properly describing (blazoning) armorial bearings, the patterns and figures originally used as marks of identification on shields, helmets, and banners in medieval warfare [...] The criteria of true heraldry are that these symbols are hereditary like family names (though some might be older than some names) and are legally binding and protected like modern trademarks. [...] Shields and helmets were worn by every knight; therefore shield emblem and helmet crest became the basic elements of knightly arms, while banners were used by commanders of larger units (knights bannerets).” in NICKEL, Helmut, “Heraldry” in STRAYER, Joseph (ed.), *Dictionary of the Middle Ages* vol. 6, p. 172. Esta ideia da heráldica designadora de um homem enquanto cavaleiro aparece representada na *Piðreks saga*, por exemplo, onde se explicitamente diz que a serpente no elmo de Viðga indica o seu estatuto de cavaleiro (cap. 81).

hans hjálmhöttr ok hans merki ok hans söðull ok vápnrokk, ok fyrir því er hann svá markaðr, at þegar er hann er sénn, þá má vita, hverr þar ríðr [...]

[El joven Sigurðr tiene su escudo pintado de esta guisa: tiene incrustaciones de oro rojo y lleva dibujado un dragón de color marrón oscuro en la parte superior y rojo intenso en la inferior. Del mismo modo lleva su yelmo, su estandarte, su silla de montar y su túnica. Lleva ese emblema para que, en cuanto lo vean, todos sepan quién es el que cabalga.]⁶⁹⁸

Nas *riddarasögur* autóctones é frequente destacar-se as armas dos cavaleiros. Encontramos o dragão representado directamente como símbolo heráldico na *Blómstrvalla saga*, onde, a certa altura, se vê aproximar-se à distância um cavaleiro misterioso:

*Þat var einn morgun snemma at menn váru árla á felli í kastalanum Blíðheim, at menn sjá eitt mikit silkitjald koma á Blómstrvöll svá fagrt, at ei sáu þeir annat slíkt. Frá því tjaldi sjá þeir ríða einn riddara mikinn vexti með svá fögrum herklæðum sem á rauðu gull sæi: hans söðull ok beizl var á sama hátt: hans sporar váru af gulli: hans hestr var stórr vexti ok rauðr at lit: hans fax, höfuð ok tagl var sem á gull sæi ok svá var hans skjöldr: þar var á markaðr flugdreki ok hafði mann í sínum sporði.*⁶⁹⁹

[Houve uma manhã cedo em que os homens se levantaram no castelo de Blíðheim [“Casa da Amizade”], e viram uma grande tenda de seda chegada a Blómstrvöllr [“Campo Florido”], tão bela como eles não haviam visto outra semelhante. Desta tenda viram cavalgar um cavaleiro de grande estatura, com uma armadura tão bela como seda de ouro vermelho. A sela e o freio eram do mesmo tipo. As suas esporas eram de ouro. O seu cavalo era grande de estatura e vermelho de cor. A sua crina, cabeça e cauda eram como de seda dourada e assim era o seu escudo: tinha um dragão-voador desenhado que tinha um homem na sua cauda.]

Este cavaleiro irá revelar-se como Etgarð, o irmão perdido de Áki. A representação no seu escudo ilustra a sua própria aventura com o dragão que o raptou, sendo que as cores tanto do

⁶⁹⁸ *Þiðreks saga* 185, “Veizla Þiðreks konungs” in GUDNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, p. 274.

⁶⁹⁹ *Blómstrvalla saga* 7 in MÖBIUS, *op. cit.*, p. 14.

cavalo como das suas armas espelham o tesouro que adquire e a região dourada onde o ninho do dragão ficava. Embora a heráldica não revele de imediato a identidade do cavaleiro para as restantes personagens—pois a história de Etgarð não lhes é ainda conhecida, tendo este sido raptado enquanto o irmão Áki estava inconsciente—, o leitor fica a saber que quem se aproxima é o irmão raptado, por identificar de imediato a situação como aquela que foi narrada mais cedo na saga.

Na *Sigurðar saga þögla*, encontramos algo de semelhante. O herói está escondido no cimo de uma árvore e ouve os seus dois irmãos discutir a humilhação sofrida às mãos da *meykóngr* Sedentiana. Em posse desta informação dramática, desce da árvore, após anunciar a sua presença aos seus familiares numa língua estrangeira. Estes não o identificam de imediato, e vêem-no como um cavaleiro desconhecido, descrito da seguinte maneira:

[...] og nu bregda þeir við skiott og ljóta up yfir sig og sía j limunum tresins ein stolltuligan og stóran riddara at sliðkann hofdu þeir engan fyrr sed. Hann var virðuliga buinn. Þvíat hann hafði þellzclæde hialm allan gullfargadann settur með gimsteinum. Hans æsiona var tiggulig með skærum lit og fogrum augum. Hans hendr og fætur voru fagrir og sterckligir. enngan mann hofdu þeir sed virðuligra. Þvíat hans hær var allt skjinnanda og lídadiz listuliga. Hann steig þegar niður wr trenu og geck burt snudigt og þangat til sem hestr hans var bunndin og gylltur sóðull og reide með beisli. allt með plótum þar hans skiolldr og pentat æitt leo með gull. enn vt j fra honum voru allra handa dyr skrifuth. hans merki var rautt með silce og markadur dreki með gull og gapanda gine.

[At that moment they hear a voice in the tree, but in a language they cannot understand; looking up, they see a proud knight in splendid attire, with a golden, bejeweled helmet on his head. He climbs down from the tree and goes to where his horse is tethered; it has a gilded saddle. The knight's shield bears a lion painted in gold and many other animals; his banner is of red silk, marked with a golden dragon with gaping jaws.]⁷⁰⁰

⁷⁰⁰ *Sigurðar saga þögla* 12 in LOTH, *op. cit.* vol. 2, pp. 132-133.

Esta descrição das armas do cavaleiro misterioso, identificado posteriormente como o irmão mais novo dos dois cavaleiros que conversavam, prefigura o encontro com o dragão de todas as três personagens. Neste ponto da história, os motivos pictóricos representados nas armas de Sigurðr *þögull* não são interpretáveis pelas personagens ou pelo leitor, dado que os animais representados não surgiram ainda. A própria presença de Sigurðr é inesperada, pois pensa-se que este estaria em casa, no seu papel de idiota mudo, e não preparando-se para enfrentar um dragão, como um herói que cumprirá grandes feitos. Imediatamente no capítulo seguinte, os dois irmãos mais velhos são obrigados a fugir de um dragão descrito em termos muito semelhantes aos utilizados para o dragão do estandarte de Sigurðr: " [...] *einn hrædiligr drecj med gapande kioptum.*"⁷⁰¹ [um dragão medonho de mandíbulas escancaradas]. O leitor pode identificar este dragão "real" com o que é mencionado, páginas antes, representado no estandarte—de facto, como referido acima, este *dreki* está no centro da primeira demonstração de valor de Sigurðr, especificamente o salvamento de um leão do sáurio. O leão aparece também representado antecipadamente no seu escudo e assim, nas armas de Sigurðr, estão exibidas ambas as criaturas protagonistas do episódio que inicia e define como herói este homónimo do guerreiro Volsungo.

Na *Vilhálms saga sjóðs* é também dado destaque ao equipamento do herói, que o singulariza como tal⁷⁰². As várias partes da sua armadura e armamento possuem grande reputação, tendo sido brandidas por heróis clássicos variados. Embora nas armas não se descreva um dragão como directamente representado, há vários aspectos que podemos relacionar com uma ou mais histórias de sauromaquia, e que achamos relevante mencionar dado o herói defrontar dois dragões na história. Em primeiro lugar, é dito que as grevas e a cota-de-malha de Vilhjálmr foram forjadas pelo anão Andvari, conhecido como o dono original (e, talvez, criador) do tesouro que o herói Sigurðr ganha para si na *Völsunga saga*, traçando-se uma relação com a indisputavelmente mais famosa das dracomaquias escandinavas. Vilhjálmr ganha também um escudo revestido de ouro e orlado com jóias, que tem representada ao centro "a saga de Jasão o forte [...] e de como ele procurou o velo-de-

⁷⁰¹ *Sigurðar saga þögla* 13, *ibidem*, p. 134.

⁷⁰² Todo o seu equipamento é-lhe fornecido por um gigante, como recompensa por lhe ter ganho um dos múltiplos jogos de xadrez que estruturam a primeira parte da narrativa, onde em sucessivas partidas, o herói aposta a sua vida e o gigante algum objecto mágico.

ouro na Cólquida" (" [...] þar uar a skrifut saga Jasons hinns sterka [...] og huersu hann sotti gullReyfit j Kolkoss")⁷⁰³. Ora, conhecemos a transmissão textual da história de Jasão na Islândia, através da *Trójumanna saga*, onde o dragão da Cólquida é mencionado, tendo portanto o seu escudo também uma associação a um herói clássico sauróctono. Mais directamente relacionados com dragões e serpentes estão a espada e o cavalo de Vilhjálmr que têm, na verdade, uma origem ofídica. Veja-se de onde provém a espada: " [...] «þetta suerd» sagdi hann «heiter SamiRon. þat hefer átt Ballduine k(ongr) af Inndialandi hinn sterki. þat laa .xiiij. vetur j orms bóli þess er Uisper h(et) og j hans blodi var þat hert.»" ["This sword, which is called Samiron, once belonged to King Baldvini the strong of India and it has lain for thirteen years in the nest of the snake Visper and been hardened in its blood."]⁷⁰⁴ O seu cavalo é semelhante, provindo também da Índia e de um berço serpentífero:

[...] þenna hest sotteg j audner Indialandz a biarg þat er Telli heíter. þat er allt skipat ormum. gull skorter þar eigi og þui er gullz lítur atagli hans faxi og hofum. Skalkr h(et) duergr sa sem hann hefer tamit og fætt hann a miolk ormanna.

[This horse he has fetched from a mountain called Telli in the deserts of India. The mountain is filled with snakes and gold and it is therefore that the horse's mane and hoofs are golden. It has been tamed by a dwarf called Skálkr, who reared it on snake's milk.]⁷⁰⁵

Assim, tanto o cavalo como a espada do herói têm associações específicas a serpentes (nada nestes excertos indica especificamente o tipo de serpente ou sequer as suas características, por isso não as podemos julgar automaticamente como um “dragão”). A sua inserção especificamente na Índia, um dos locais por excelência onde, como vimos, Plínio e outros enciclopedistas localizam dragões, pode indicar-nos que se tratam de dragões, em conjunto com o contexto dracomáquico em que marcarão presença na saga. A espada, temperada no sangue de uma serpente, servirá para abater diversos animais e monstros, incluindo os dois

⁷⁰³ *Vilhjálms saga sjóðs* 7 in LOTH, *op. cit.* vol. 4, p. 16.

⁷⁰⁴ *Vilhjálms saga sjóðs* 8 *ibidem*.

⁷⁰⁵ *Vilhjálms saga sjóðs* 8 *ibidem*, p. 19.

dragões que Vilhjálmr defronta⁷⁰⁶. Embora Vilhjálmr passe por várias aventuras antes de derrotar o seu primeiro sáurio, julgamos interessante esta génese particular para a sua espada e cavalo, dois elementos importantes do “equipamento” que destaca o herói da saga dos restantes guerreiros. A posse de uma espada e um cavalo especiais, geralmente com nomes próprios, é muitas vezes uma necessidade narrativa para o herói, algo adquirido em preparação para uma aventura particularmente desafiante—como nos casos de Sigurðr *Fáfnisbani*, com a famosa espada Gramr; ou o de Sigurðr *Þögull*, que empunha uma espada mágica (decorada com animais, pássaros e dragões), que nunca embota e tem poderes curativos—ambos estes heróis se munem da espada para enfrentar um dragão. A espada/armadura/cavalo especiais são, por vezes, obtidos pelos heróis após a derrota do dragão, como recompensa, algumas das quais retiradas do tesouro do dragão vencido, como já verificámos em vários textos referidos nesta tese.

5.3.2.3. A heráldica como identificação de carácter dracónico na *Þiðreks saga*. As personagens "dracónicas" Þiðrekr, Viðga e Heimir.

Outra saga que consideramos particularmente digna de destaque no que diz respeito à utilização da heráldica como identificador dracónico é a *Þiðreks saga*. A narrativa desta centra-se em torno do rei Þiðrekr e dos seus cavaleiros, cada um dos quais tendo direito a bastante destaque descritivo—tratando-se de uma das maiores sagas que nos chegaram, isto resulta em que haja alguma medida de desenvolvimento de personagens. Alguns destes cavaleiros têm uma associação ao dragão/serpente. Uma das mais directas, que já aqui mencionámos, é a de Sigurðr *sveinn*, que, por derrotar Reginn, adquire o dragão como marca no seu armamento. Sigurðr entra para o serviço de Þiðrekr durante uma campanha deste em Inglaterra. Þiðrekr e os seus campeões defrontam o rei inglês e os seus campeões—Þiðrekr irá lutar precisamente contra Sigurðr, ao invés de contra o rei rival. O combate é renhido e Sigurðr apenas triunfa depois de Viðga, um dos seus campeões, lhe emprestar a sua espada Mímungr, feita pelo ferreiro Velent, figura lendária dos mitos germânicos. Outro das personagens que encontra directamente um dragão e cujas armas portam disto sinal é o

⁷⁰⁶ Chamamos a atenção para a ideia de que uma espada imbuída em sangue de serpente teria talvez capacidades de envenenar, pois o veneno projectado pelos répteis estende as suas propriedades ao sangue destes, como é repetidamente enfatizado em vários dos textos que já referimos.

cavaleiro Sistram, salvo por Þiðrekr e Fásold. Este episódio sobre o qual lemos na saga é retratado no seu escudo:

Sistram hefir mark á sínum vápnum á þá leið, at hans skjöldr ok öll herneska er græn sem gras ok á markaðr dreki, brúnn it efra, en rauðr it neðra. Þetta mark jarteinir, hversu hann var staddr fyrir drekanum ok hve mikla sæmd hann á at launa Þiðreki konungi, meðan hann lifir, er hann leysti hann af drekans munni.

[El emblema que Sistram lleva en sus armas es de esta guisa: su escudo y toda su armadura son verdes como la hierba y tienen dibujados un dragón, marrón por arriba y rojo por abajo. Este emblema simboliza cómo se las vio con el dragón y cuánto honor le debe al rey Þiðrekr mientras viva por haberlo librado de las fauces del dragón.]⁷⁰⁷

Este dragão indica, portanto, não uma proeza própria, mas uma dívida vitalícia para com Þiðrekr. O rei, apesar de ter morto o dragão que tentava devorar Sistram, tem um leão representado no escudo. A justificação apresentada é de que porta este emblema por ser mais intrépido e temido por todos os outros homens, sendo seu superior, tal como o leão é o animal com mais dignidade e valentia, temido por todos os animais do mundo. Sendo esta descrição apropriada para o rei, que tem a obediência e superioridade sobre cavaleiros de grande valor, este brasão também prefigura o combate de Þiðrekr com o dragão que matou o rei Hernið, e que ataca um leão quando o rei o encontra numa clareira, acontecimento ainda a grande distância na sua vida. Neste texto, os acontecimentos—o aparecimento do brasão leonino e a ajuda prestada ao leão—têm uma relação causal invertida em relação aos da *Ívens saga*, de que falámos acima. Na *Ívens saga*, o herói ganha a alcunha "O Cavaleiro do Leão" por ajudar o leão. Na *Þiðreks saga*, o herói ajuda o leão por ter um leão representado no escudo, lembrando-se da sua identificação com este animal, e atacando o dragão como consequência. Esta ordem de acontecimentos aparece também na *Sigurðar saga þögla*, como mencionámos acima, com a mesma justificação apresentada (por influência, provavelmente, da *Þiðreks saga*, texto mais antigo). No entanto, Þiðrekr tem outras características que o ligam ao

⁷⁰⁷ *Þiðreks saga* 178, "Veizla Þiðreks konungs" in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, p. 268.

dragão, nomeadamente a sua espada Ekkisax, melhor que outras lâminas e que é descrita como parecendo ter uma serpente a correr pela sua lâmina:

En ef þú heldr honum upp, þá sýnist sem sá inn sami ormr renni undan hjöltunum ok upp á oddinn. Þat bragðar allt, sem kvikt sé, sá ormr. Hans eggjar eru svá hvassar, at fátt stál vænti ek, at því standist. Þat sverð heitir Ekkisax.

[Si colocas su punta en el suelo, parece como si una serpiente de color dorado subiera corriendo desde la punta hasta la empuñadura. Pero si la mantienes en el aire, parece como si la misma serpiente subiera corriendo desde la empuñadura hasta la punta. Esa serpiente resplandece como si estuviera viva. Su filo es tan cortante que espero que pocos aceros se le resistan. Esta espada se llama Ekkisax.]⁷⁰⁸

Curiosamente, esta espada não é utilizada para matar nenhum dos dragões que Þiðrekr encontra sozinho: o dragão raptor de Sistram é morto com a espada deste; o dragão assassino de Hernið é morto com a espada encontrada na caverna do dragão (presume-se que anteriormente pertenceria a Hernið). Ainda no que diz respeito a associações dracónicas, um antepassado de Þiðrekr, Samson (o primeiro da sua linhagem do qual se fala na história) é descrito como sendo “a serpente/dragão de grande pescoço” (*inn digrhálsaði ormr*) no sentido metafórico, indicativo de grande poder bélico. Não hesitaríamos em encaixar nos símbolos dracónicos de Þiðrekr o facto de este cuspir fogo em batalha quando enfurecido⁷⁰⁹ (à semelhança de Grímr *Ægir* na *Göngu-Hrólfs saga*), não fora não se verificar uma única ocorrência de um dragão cuspidor de fogo nesta monumental saga. O fogo que lhe sai da boca pode ser explicado através da utilização de Þiðrekr como uma transmissão da visão negativa da fé ariana, à qual subscrevia a figura histórica⁷¹⁰, uma característica demoníaca por não seguir o dogma romano. Apesar do protagonismo que lhe cabe nesta obra, no final

⁷⁰⁸ *Þiðreks saga* 98, “Þáttur af Ekka, Fasold ok Sistramin” in GUÐNÍ, *op. cit.*, 1954 (consultado *online*); GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, p. 184.

⁷⁰⁹ Þiðrekr cospe fogo por duas vezes, ambas como sinal de grande fúria: a primeira por raiva contra Viðga, que numa batalha matou Þether, o irmão de Þiðrekr, embora a contragosto; a segunda directamente contra Högni, assassino de Sigurðr, que Þiðrekr procura vingar.

⁷¹⁰ Como diz González Campo: “Dado su adscripción a la fe arriana, el autor de la saga transmite aquí cierto conocimiento de la opinión negativa que la tradición católica tenía del monarca ostrogodo. Ya en los *Diálogos* del papa Gregorio I Magno, de finales del siglo VI, se menciona que el rey Teodorico murió siendo arrojado al cráter de un volcán, cuya conexión metafórica con el infierno parece evidente, al igual que en la saga al cabalgar sobre un caballo negro (el diablo) que lo conduce al reino de las tinieblas.”, *op. cit.*, p. 554.

da sua vida, Þiðrekr é raptado num cavalo negro do qual não consegue desmontar, gritando que se trata de um demónio e desaparecendo de vista. No entanto, por ter invocado a Virgem Maria antes de desaparecer, o narrador da saga relata-nos que a sua alma se salvou⁷¹¹.

Outras duas personagens são representadas com dragões (ou serpentes), Heimir e Viðga. Embora não enfrentem dragões na acção, talvez participem, de outra forma, na ideia de *draconitas*: através do seu carácter malvado. Heimir carrega uma serpente no seu próprio nome. É adiantado, quando é introduzido na história, que o seu verdadeiro nome era Studas (como o de seu pai, um famoso criador de cavalos). No entanto, diz-se:

Hann er grimmr ok harðúðigr, ágjarn ok metnaðarmaðr mikill, svá at engum vill hann þjóna, en flesta hata, ok í þessu landi var engi hans jafningi um afl ok riddaraskap ok allt skaplyndi. Ekki á hann marga vini, en þeir, sem eru, þá sparir hann við hvárki fé né fullting, ok fyrir þessa skuld er hann Heimir kallaðr, ok týnt hefir hann sínu nafni réttu, því at einn ormr heitir svá ok er grimmari en aðrir ormar, ok við hann eru allir ormar hræddir, þeir sem nær koma hans byggð; fyrir því fekk Studas hans nafn, at honum er þar til jafnat, ok því kalla Væringjar hann Heimi.

[Es fiero y testarudo, ambicioso y muy orgulloso, de tal manera que nadie quiere servirle, pues la mayoría lo odia, y en esta tierra nadie era su igual cuanto a fuerza, disposición para la caballería y temperamento. No posee muchos amigos, pero con quienes lo son no escatima ni dinero ni ayuda. Y el motivo por el que es llamado Heimir y ha perdido su verdadero nombre es que una serpiente se llama así y es más fiera que las otras serpientes, y todas las serpientes que se acercan a su habitáculo le tienen medo. De esa comparación recibió Studas su nombre, y por eso los varegos le llaman Heimir.]⁷¹²

Studas adquire o seu nome por comparação à mais feroz das serpentes, a qual todas as outras temem⁷¹³. Encontramos aqui um homem de carácter avesso à convivência, odiado

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² *Þiðreks saga* 18, “Æska Þiðreks konungs” in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, p. 93.

⁷¹³ Não temos testemunhos de uma serpente chamada Heimir noutros textos, nem na lista de denominações para serpentes que surgem no *Skáldskaparmál*, por exemplo.

por muitos pelo seu temperamento, semelhante a Fáfnir pré-transformação. O seu isolamento não é completo, dizendo-se que tem amigos e não poupa com eles nem dinheiro nem ajuda—contrariando, assim, um preceito fundamental para a transformação definitiva em dragão, o da acumulação de riqueza. Apesar de tudo, há uma ideia de que, pelo seu comportamento, Studas deve ser nomeado como uma serpente e não com o seu nome de nascença. Notavelmente, derrotar Heimir num duelo é um dos primeiros feitos de Þiðrekr na sua mocidade, após o qual este guerreiro se põe ao seu serviço.

A caracterização de Viðga é semelhante, embora o seu carácter seja indicado pela heráldica e não por uma mudança de nome. Este campeão de Þiðrekr é filho do ferreiro lendário Velent, uma figura mitológica de tradição difundida noutros textos germânicos⁷¹⁴ e, portanto, de ancestralidade em parte sobrenatural e extra-humana. Do seu carácter, fala-se mais directamente através das descrições das suas armas, em dois momentos da saga. Diz-se:

Þá setr hann hjálm á höfuð sér. Sá hjálmr var gerr af inu harðasta stáli, rendr stórum nöglum, þjukkr ok þolinn. Þar var á markaðr ormr sá, er slangi heitir. Sá ormr hefir gullslit. Þat merkir riddaraskap hans. Sá ormr er eitrsfullr. Þat merkir kapp Viðga ok grimmleik hans.

⁷¹⁴ Ferreiro de estatura e poder sobrenaturais, também chamado de Wieland (alemão), Wayland/Weland (inglês) e Völundr (noutras versões em nórdico-antigo). Como diz Lotte Motz, Velent corresponde à figura do artesão mitológico para o contexto germânico: “Völundr shares aspects with the dwarf smiths of Germanic folclore and mythology. He belongs, moreover, to a wider context; many nations have the figure of a superhuman craftsman, such as Hephaistos of Greece or Ptah of Egypt. The act of craftsmanship in clay, stone, or metal was in archaic times apparently imbued with magical significance. We may assume that the legendary artisan originated at the time of craft specialization.” in MOTZ, Lotte, “Völundr” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 713. A mais conhecida versão nórdica da sua história pode ser encontrada no poema éddico *Völundarkviða*, com algumas diferenças em relação à que é relatada na *Þiðreks saga*, na parte chamada *Velents þáttir smiðs* (“Relato/História de Velent, o ferreiro”). Nesta saga, Velent tem ascendência sobrenatural, pois o seu pai era o gigante Vaði, filho do rei Vilkinus e de uma sereia (*sjókona*, lit. “mulher-do-mar”). Vaði envia-o para aprender metalurgia com Mímir, mas, como Velent é maltratado por Sigurðr *sveinn*, irá tornar-se aprendiz de dois anões. Mais tarde, após passar algumas temporadas na corte do rei Niðungr, ao seu serviço—durante o qual se torna o mais famoso ferreiro do Norte e para quem forja a espada Mímungr, que pertencerá depois ao seu filho Viðga—, irá cair das suas graças e é por este mutilado, cortando-se-lhe os tendões e perdendo Velent a habilidade de caminhar. Como vingança, viola a filha do rei e mata os seus dois filhos, transformando os seus crânios em taças. Velent revela o que fez ao rei Niðungr, tendo-lhe dado a beber das ditas taças e escapando pelos ares através de um manto de penas que construiu e que lhe permite voar à sua vontade.

[Entonces se coloca el yelmo en la cabeza. El yelmo estaba elaborado a partir del acero más duro, bordeado con grandes remaches, grueso y resistente. Llevaba un emblema con una serpiente bañada en oro que simboliza su condición de caballero. Es una serpiente venenosa que simboliza el ardor de Viðga y su crueldad.]⁷¹⁵

Esta serpente heráldica é associada a crueldade e força, ambas qualidades relacionadas com Viðga. Noutra descrição da sua indumentária diz-se:

Á hans hjálmhetti er skrifaðr ormr af rauðu gulli, sá er slangi heitir, fullr af eitri. Fyrir því berr hann þat mark yfir sínu höfði, at engi skuli í dyljast, at hann sér, hve mikit hans skap er ok reiði, þeim er fyrir verðr ok móti vill bjóðast. Á hans söðli ok á hans vápnrokk er sami ormr, ok á hans merki er sama mark ok á hans skildi. Birti hans hernesku markar þat, at sem lengsta leið mætti hann kenndr vera, hvar sem hann ríðr.

[En la cubierta de su yelmo hay dibujada una sierpe en oro rojo, llena de veneno. Lleva ese emblema sobre su cabeza para que no se le oculte a nadie que lo vea y se le ponga delante, o desee retarle, cuán tremendos son su temperamento y su furia. En su silla de montar y en su túnica lleva la misma sierpe, y en su estandarte lleva el mismo emblema que en su escudo. El brillo de su armadura implica que podía ser reconocido desde lejos por doquiera que cabalgase.]⁷¹⁶

Destaca-se a sua fúria e o seu temperamento. Viðga é chamado de "o Forte" (*inn sterkr*), e demonstra ser um guerreiro formidável. No entanto, a crueldade que lhe é associada pode causar alguma confusão ao leitor: ao longo da saga, Viðga parece ser uma personagem relativamente benigna, não menos furioso que os outros campeões de Þiðrekr. A animosidade implicada na sua caracterização talvez se deva, no entanto, a um revés que se dá perto do final da saga: aliado com Erminrekr, Viðga mata Þether, irmão de Þiðrekr. Embora o faça a contragosto, talvez isto seja suficiente para o classificar como um traidor e um homem cruel.

⁷¹⁵ *Þiðreks saga* 81, “Viðga þátrr Velentssonar” in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, p. 163.

⁷¹⁶ *Þiðreks saga* 175, “Veizla Þiðreks konungs” in GUÐNI, *op. cit.*, 1954 (consultado online); GONZÁLEZ CAMPO, *op. cit.*, p. 266.

A fúria de Þiðrekr será terrível e, quando este procura vingar-se, Viðga esvai-se nas ondas do mar, desaparecendo para sempre e evidenciando-se o seu carácter sobrenatural.

Estas três personagens (Þiðrekr, Heimir e Viðga) participam na trama com bastante destaque, com alguns momentos de conflito entre si, embora Heimir e Viðga se enquadrem na maior parte da narrativa como fiéis campeões de Þiðrekr. Todos têm ligações a serpentes ou dragões, e partilham características heróicas, nomeadamente terem espadas nomeadas, superiores a espadas comuns, e cavalos de linhagem distinta, todos aparentados, criados pelo pai de Heimir, Studas. Não nos arriscando a sugerir que existe uma ligação essencial entre estes vários marcadores de heroísmo e as personagens ligadas a *ormar* (estas ligações são por vezes algo ténues e variam em forma e grau), podemos, através destes excertos da saga, apercebermo-nos de uma ligação do dragão a um temperamento hostil e anti-social, semelhante ao que é atribuído a Fáfnir na *Völsunga saga*. Heimir e Viðga parecem incorporar características comuns a Reginn, o homem transformado em dragão enfrentado por Sigurðr *sveinn*, sem os dotes de feitiçaria que são para este o catalisador da metamorfose. O dragão é-lhes então designado como emblema, parecendo ser, meramente, um sinalizador de mau carácter.

6. Conclusões

Depois de calcorrear este percurso pelas variegadas paisagens narrativas em que o dragão nórdico se mostra aos nossos olhos, terá ficado claro um valor intrínseco a esta criatura: a sua extraordinária multiplicidade. Numa tentativa de reunir as várias observações que coligimos ao longo deste trabalho, iremos agora reflectir brevemente sobre o conjunto. Propusemo-nos, de início, a deslindar três questões relativas ao imaginário do dragão na cultura nórdica medieval: “qual a morfologia da criatura no imaginário nórdico; quais as principais obras, histórias e motivos narrativos em que aparece; e quais as interpretações simbólicas que podem ser dadas à presença do dragão”; julgamos tê-las abordado todas ao longo da dissertação, assim como proporcionado amplo contexto no contraste com o qual as fontes nórdicas possam ser julgadas.

Após a exposição relativa ao contexto literário islandês num capítulo preliminar, a abordagem realizada à figura do dragão nos mitos e lendas da Antiguidade, na Bíblia, na hagiografia e na tradição enciclopédica, dá-nos uma visão vasta de uma criatura que, embora tenha sido conceptualizada a partir do vocábulo grego *drakōn*, muito deve a uma variedade de tradições na sua vertente medieval. Oposto em combate a uma divindade celeste, pode ser entendido como um representante do mitema do combate com o caos (*Chaoskampf*), embora nas narrativas clássicas raramente esteja associado a um contexto cosmogónico. Nestas, ainda assim, a sua derrota será ocasionalmente entendida como um momento fundacional, subjazendo, *e.g.*, à fundação de Tebas (o dragão de Ares derrotado por Cadmo) ou do oráculo de Delfos (o dragão Python derrotado por Apolo). O dragão está associado proximamente ao *ketos*, o monstro-marinho, frequentemente combatido por heróis. Nos mitos gregos, o dragão aparece também como guardião, de fontes ou de templos sagrados, a mando de um deus específico. No que diz respeito à fisionomia, os dragões clássicos são enormes serpentes, embora muitas vezes marcadas, tanto nas representações iconográficas como literárias, por características físicas de destaque, como cristas, barbas ou olhos refulgentes. O grande poder do seu veneno é uma característica determinante, podendo ser emanado da boca ou do seu cadáver, mais até do que aplicado em mordida—algo que estas criaturas possuem em comum com os dragões do extremo Norte. Os termos para “dragão”—*drakōn* no grego e *draco* no latim—são, neste contexto, também aplicados a criaturas híbridas, com partes do seu corpo

de serpente, embora pouquíssimos sejam os casos de “dragões” alados nos mitos—esta não seria uma das suas características típicas, como será, mais tarde, para os dragões da Idade Média.

No que diz respeito ao contexto bíblico do Antigo Testamento, será importante destacar uma associação possível do conceito de “dragão” aos *taninim*, grandes monstros marinhos enfrentados/domados por Deus, de significação pré-cósmica, destes se destacando o Leviatã enquanto denominação individual. Embora no contexto monoteístico da religião hebraica e cristã a representação destes monstros aparente ter passado por um processo de “domesticação” e inserção na ordem da criação, julgamos que é perfeitamente traçável o seu papel enquanto opositores primordiais ao ser divino, num contexto de desenvolvimento original da mitologia, agora perdido. Inserir-se-iam como representantes da criatura serpentina frequentemente combatida pela divindade cosmogónica no *Chaoskampf*, cuja derrota faz parte da criação da ordem do mundo. Temos vários exemplos relevantes ilustrativos deste fenómeno, provenientes de culturas pré-clássicas aparentadas (ou em contacto) com a cultura hebraica, como os textos ugaríticos e os mesopotâmicos. Estes “dragões” do Antigo Testamento seriam, então, originalmente representantes do Caos e da ameaça à ordem do mundo, estando também ligados ao conceito do oceano primordial (outra imagem frequente de massa informe do caos), embora nos textos bíblicos e na religião hebraica apareçam já como parte integrante da criação, enumerados junto aos outros animais. Com o advento do Cristianismo, far-se-á sentir uma modificação na simbólica do dragão bíblico. A figuração monstruosa da serpente e os significados que lhe são associados serão afectados pelo processo de tradução dos textos hebraicos para grego e latim, onde se traduz o *tanin* (e todas as suas derivações) por *drakōn/draco*, mas também outros seres, uniformizando-se no dragão uma conexão a vários conceitos negativos como o orgulho, a vaidade e, no geral, aos inimigos de Deus. Na Bíblia cristã, com o estabelecimento do Novo Testamento, a grande serpente opositora é transportada para a narrativa escatológica (seguindo algumas pistas dos laivos apocalípticos de Isaías e Daniel, livros proféticos). No Livro das Revelações, um dos sinais do fim dos tempos que se apresenta é exactamente o grande dragão vermelho. Para a caracterização deste dragão, julga-se que terão contribuído as descrições do Leviatã e do Behemoth no Livro de Job. Este dragão será explicitamente identificado com a serpente do Génesis e com o Diabo/Satanás, o opositor original.

Combatido pelo Arcanjo Miguel nas Revelações, o dragão torna-se assim numa das mais fortes imagens do inimigo de Deus, representante do Mal por excelência, a ser combatido por todos os seus seguidores.

Na hagiografia, este será o referente simbólico mais determinante para o dragão, que é representante frequente do Diabo no caminho dos santos. A estrutura das dracomaquias hagiográficas, no entanto, parece ser em certa medida influenciada pela tradição do dragão na literatura greco-romana. Os dragões apresentam-se como venenosos ou ígneos, grandes serpentes que infectam os locais onde se instalam. Por vezes, representam um culto pagão local que os santos se dedicam a erradicar, ajudando populações locais, e estabelecendo em seu lugar a religião cristã. Não se julgue, no entanto, que se limitam a identificar o Mal supremo—como destacado na dissertação, os dragões da hagiografia podem ter significação histórico-social, representando as forças da natureza e a sua domesticação por parte de populações locais, sendo o santo uma figura fundacional e a derrota do dragão um símbolo civilizacional. De tal forma os dragões impregnam este género narrativo de características tipificadas, que poderão ser definidos como um lugar-comum hagiográfico. Estabelecem-se no imaginário medieval como um inimigo arquetípico e serão também transportados para os combates com cavaleiros, símbolos da virtude, nos romances de cavalaria.

Os dragões integram também a tradição literária “enciclopédica”, *i.e.*, as grandes obras onde se compila saber letrado, tanto clássicas como medievais. São mencionados por Aristóteles, Plínio o Velho e outros autores como criaturas naturais, descritos como as maiores das serpentes (embora não-venenosos) e localizando-se os seus habitats geralmente na Índia e em África. Autores cristãos, como Santo Agostinho e Isidoro, tentam compatibilizar esta tradição com os textos bíblicos que falam do *draco* enquanto símbolo de Satanás. Segundo Agostinho (séc. IV), os dragões são as maiores criaturas da criação, vivendo junto à água em cavernas e delas saindo voando pelos ares. Houvéramos também já encontrado o conceito de dragões voadores na *Pharsalia* de Lucano (séc. I d.C.). No séc. VII, Isidoro de Sevilha confirma, em várias obras, a associação do *draco* ao meio aéreo, apesar de o afirmar como uma serpente não-venenosa. Sendo a sua *Etymologiae* uma obra de grande influência na composição dos bestiários medievais, encontramos nestes últimos maioritariamente a ideia do dragão como não-venenoso. A capacidade de voar torna-se parte

integrante da manifestação dos dragões medievais cujas representações apresentam, com cada vez mais frequência, um dragão compósito e híbrido: ao largo corpo de serpente juntam-se patas e um par de asas. O *Fisiólogo* e os bestiários pertencem também à tradição enciclopédica, mas acrescentam-lhe uma forte componente alegórica, pois, em paralelo à descrição da *naturas* de cada animal, encontramos a *figuras*, uma interpretação alegórica cristã do mundo natural. Seja nos parágrafos dedicados ao dragão por si mesmo, seja quando este é confrontado com criaturas como a pantera, o elefante ou o cervo, reforça-se a associação do dragão ao Mal, a pecados diversos e ao Diabo, levada ao extremo.

Deste conjunto, chega-nos da Idade Média uma imagem de uma criatura serpentiforme de dimensões gigantescas, voadora, que pode ou não ser venenosa, geralmente associada ao fogo de alguma forma. As suas representações, tanto literárias como artísticas, tendem progressivamente a mostrá-lo como uma criatura híbrida e alada. Chegados às manifestações artísticas do românico, esta é já a representação mais comum do dragão. Simbolicamente, vincula-se com grande veemência à figura de um inimigo arquetípico, seja de Deus ou dos seus seguidores—representa o Diabo e o Mal. Neste âmbito, embora não se possa traçar uma continuidade directa com os textos mitológicos antigos, vincula-se numa tradição de longa data, na qual uma figura divina celeste se opõe num combate a uma serpente gigantesca com o intuito de estabelecer ou manter o cosmos. O dragão é simultaneamente o grande opositor da ordem divina e, na mundividência medieval expressa em alguns textos, uma criatura real, uma serpente particularmente possante que, embora não seja encontrada no dia-a-dia, poderia ser avistada nas franjas do mundo conhecido ou em espaços liminares onde o confronto com o maravilhoso é possível.

No que diz respeito ao dragão nórdico, começámos por examinar as questões do vocabulário, revelando assim que, no contexto islandês, o dragão também se confunde com a serpente, até à difusão generalizada de vocabulário específico para designar a serpente alada. Assim, através de uma observação das fontes, verificámos que o dragão nórdico é chamado de *ormr* e/ou *dreki*. O primeiro vocábulo, que pode ser aplicado também a serpentes comuns, é de maior antiguidade e é o utilizado para uma imagem do dragão que parece presente mais cedo, na cultura nórdica pré-cristã: uma serpente gigantesca, geralmente venenosa, de significação mítica. Tem os seus representantes nas serpentes mitológicas e

lendárias, Miðgarðsormr, Níðhögggr e Fáfnir, que têm geralmente esta aparência nas fontes escritas e iconográficas mais antigas.

A palavra *dreki*, por seu lado, entra cedo no vocabulário nórdico e o seu emprego generaliza-se gradualmente, através do crescente contacto com o Cristianismo e com a literatura da Europa ocidental. É aplicada, geralmente, a serpentes com patas, e até aladas, que começam a surgir também na iconografia. Encontramos *dreki* utilizado em fontes a partir do séc. XII, como nos fragmentos islandeses do *Physiologus* (c. 1200). Uma única menção no *Völuspá* (composição do final do séc. X, embora manuscrito mais antigo de c. 1270), na última estrofe do poema, indica que Níðhögggr é um dragão alado, sendo o único exemplo éddico do uso de *dreki*—como mencionámos, no entanto, a datação desta estrofe em relação ao resto do poema pode ser debatida. Em qualquer dos casos, o conceito de um dragão voador poderia já estar presente no imaginário nórdico, mas fortalece-se apenas nos séculos seguintes. Esta serpente híbrida (o dragão “românico”), com patas e asas, surge representada nas pedras rúnicas a partir da 2ª metade do séc. XI e generaliza-se na literatura mais tardiamente. O vocábulo surge com frequência nas *fornaldarsögur* e *riddarasögur* analisadas. Nas últimas, mais tardias, tende a aparecer mais do que *ormr*, e sempre associado a um dragão voador.

Os termos *ormr* e *dreki* não são mutuamente exclusivos, podendo ser aplicados à mesma criatura: um *dreki* pode também ser chamado de *ormr*, mas um *ormr* nem sempre é um *dreki*. A aplicação destas expressões diverge também consoante os motivos narrativos em causa. Na literatura nórdica, os textos que relatam episódios mitológicos ou com ecos lendários tendem para a utilização, ocasionalmente exclusiva, de *ormr*, assim como tendem para a sua aplicação a serpentes enormes (que podem ser rastejantes ou ter patas), cuspidoras de veneno e que, por vezes, se deitam em cima de tesouros (*i.e.*, histórias que parecem filiadas no modelo de Fáfnir). O *dreki*, por seu lado, é geralmente um dragão compósito alado, marcando maior presença em textos com mais evidentes ligações à tradição literária da Europa continental, como aqueles onde cavaleiros encontram dragões inesperadamente no meio da floresta. Que não se julgue, no entanto, tratar-se isto de uma regra fixa para toda a literatura nórdica—como esclarecemos na dissertação, por vezes os termos são distribuídos de forma menos rígida.

No contexto éddico, a Miðgarðsormr representa uma manifestação nórdica do mitema do *Chaoskampf*, pois é combatida pelo deus Þórr, que maneja o trovão e cumpre geralmente, no sistema mítico apresentado pelas Eddas, a função de guardião do mundo, defendendo os Æsir de gigantes e outras ameaças. Não está presente no momento de criação do mundo, mas é incluída na cosmologia nórdica quando os deuses descobrem o seu nascimento. Atirada para o oceano profundo, cresce desmesuradamente em torno deste até ao ponto máximo possível, pois rodeia completamente o oceano no meio do qual estão Miðgarðr (o mundo dos homens) e Ásgarðr (o mundo dos deuses), mordendo a sua própria cauda. Transmite, então, por um lado, uma ideia de totalidade, de pertença à estrutura do mundo, pois este está por ela rodeado; e, pelo outro, uma ideia de perigo iminente, pois caso se liberte, a ordem irá desabar e as águas irão invadir o mundo. O balanço do cosmos conta então com a participação da serpente, que, numa possível versão da narrativa mitológica que não fosse tão escatologicamente orientada (como são as do *Völuspá* e de Snorri), poderia até não ser vista sob uma luz tão negativa. No entanto, na maioria das fontes que nos chegam, não é esse o caso. Os confrontos fugazes de Þórr com a Serpente de Miðgarðr, nos episódios pré-Ragnarök, elicitam uma reacção de terror por parte dos espectadores, face à possibilidade de se libertar o caos simbolizado pela última. Esta participará, por fim, na desagregação e destruição presentes no Ragnarök, sendo um dos sinais do seu início. Durante este evento será morta por Þórr e trará também o fim da vida ao deus, pelo que nenhum dos dois participará no novo mundo que surge após a destruição. Esse acto final dá-lhe o papel de maior adversária do deus combatente por excelência—esta serpente mítica liberta o caos e traz morte ao filho de Óðinn.

A associação à morte é mais evidente no caso de Níðhöggr, a serpente mítica do submundo nórdico. Na descrição cosmológica presente no *Völuspá* e na *Snorra Edda*, Níðhöggr reside junto às raízes de Yggdrasill, rodeado de serpentes menores, onde rói continuamente a Árvore do Mundo. Fundamentalmente, este dragão coabita com os mortos, dizendo-se que suga os seus cadáveres. Na estrofe final do *Völuspá*, a aparição de Níðhöggr está sujeita a interpretação, como vimos. No entanto, caso seja situada no novo mundo após o Ragnarök, o dragão surge como uma lembrança da inevitabilidade da inexistência, carregando cadáveres nas suas asas. Mesmo num mundo renovado, no início de um novo ciclo, sugere-se uma eventual repetição do fim. Podemos talvez decifrá-lo como uma

figuração do Tempo (via esta interpretação pós-Ragnarök ou pelo desgaste constante que aplica à Árvore do Mundo), mas sem dúvida que expressa uma relação com a Morte. É importante enfatizar que estamos perante testemunhos escritos no período cristão, pelo que haverá alguma distorção nas nossas fontes em relação a uma mitologia ligada a uma religião e, mesmo no período pagão, haveria certamente várias versões e interpretações dos mitos. No entanto, podemos afirmar que, muito provavelmente, no contexto mitológico pré-cristão nórdico, as grandes serpentes mitológicas estariam então associadas ao caos e à morte, e talvez sugerissem uma noção do fim, do seu combatente e do mundo.

Também numa das mais afamadas lendas nórdicas, a da derrota de Fáfnir por Sigurðr, o dragão adquire uma grande densidade simbólica. Pelo eco que produz num grande volume de sagas e representações iconográficas, julgamos poder pronunciar sem qualquer dúvida que a Lenda dos Volsungos (nas suas diversas manifestações) é absolutamente fundamental para o entendimento do dragão nórdico. Terá muito mais ecos directos nas sagas do que as outras grandes serpentes mencionadas nos poemas éddicos. Em Fáfnir estão conjugados aspectos do dragão profundamente idiossincráticos das fontes nórdicas: o dragão enquanto guardião de tesouro; o dragão fruto de metamorfose; e o dragão como um adversário paradigmático do herói (este último, evidentemente, não exclusivo ao contexto nórdico).

Nas sagas, o dragão pode ser interpretado como expressando características negativas para a sociedade nórdica. O dragão, enquanto personagem, espelha traços pessoais indesejáveis: na *Þiðreks saga*, vários cavaleiros são comparados a dragões—e alguns usam o dragão como seu símbolo heráldico—, para denotar alternadamente força, crueldade ou ferocidade, reflectindo-se todos estes atributos em alguma forma de anti-sociabilidade. Mais proeminentemente, no entanto, o dragão espelha a ganância. A associação do dragão ao tesouro é prevalente nas fontes que observámos e tem uma atestada antiguidade, encontrando-se já nos *kenningar* para “ouro” que utilizam referências ao dragão, muito frequentes na poesia skáldica; no inverso, para designar um homem generoso, podem usar-se *kenningar* que indicam a “destruição” da fortuna acumulada/do tesouro de um dragão. Comparativamente, o dragão nórdico assemelha-se neste aspecto ao dragão anglo-saxónico mencionado em *Beowulf* e nos provérbios em inglês antigo, testemunhos de maior antiguidade que a literatura nórdica-antiga, onde aprendemos que os dragões têm tendência

a acumular riqueza e nela se deitar. Esta riqueza, no mundo anglo-saxónico como no nórdico, no entanto, é muito particular: é não-partilhada, mantida pela força contra qualquer distribuição. Os seus guardiões, frequentemente, começam como humanos, e a forma monstruosa que adoptam simboliza o efeito negativo da ganância e da acumulação como fim em si mesma, especialmente ressonante numa sociedade como aquela em que estas lendas se teriam desenvolvido. As sociedades germânicas (embora falar delas de forma homogênea seja perigoso) teriam como parte das suas características a importância da relação entre o líder do grupo militar e os seus guerreiros mais próximos, que se supunha recíproca: em troca de assistência (principalmente bélica) por parte dos seguidores, o líder protegia-os e distribuía riqueza entre eles. Esta relação era pessoal e podia ser de longo-prazo, criando expectativas para a figura de um bom líder, que seria generoso (necessidade particularmente enfatizada em *Beowulf*, por exemplo), enquanto um mau líder não distribuiria a sua riqueza. O dragão, como agindo na Lenda dos Volsungos, representa a quebra total destas relações, isolando-se com a sua riqueza. Trata-se de uma ruptura na ordem da sociedade, à qual acresce o patricídio, pois Fáfnir mata o seu pai Hreidmarr. O dragão manifesta assim, em certa medida, um caos social, uma quebra nas estruturas que subjazem ao funcionamento normal das relações humanas. A metamorfose de Fáfnir externaliza o seu carácter monstruoso. Mesmo que a sociedade islandesa onde as sagas foram escritas não possua uma estrutura social organizada em torno de grandes líderes e bandos militares⁷¹⁷, este conceito da importância da transmissão da riqueza pode ter-se mantido relevante, pois a imagem do dragão como paralelo ao homem ganancioso é mantida no recontar das lendas heróicas antigas, reutilizada em novas narrativas e até recordada em frases proverbiais muito mais tardias, como demonstrámos, junto a códigos legais. Em sagas de estilo mais realista, como a *Gull-Póris saga* ou a *Jómsvíkinga saga*, ecoa-se a história de Fáfnir e Sigurðr, pois sugere-se que deter um tesouro resulta na transformação em dragão, relatando-se avistamentos da criatura após as personagens se isolarem com a sua riqueza. Também na *Yngvars saga víðförla* e na

⁷¹⁷ As relações dos pequenos proprietários e trabalhadores com os homens poderosos da Era das Sagas na Islândia, os *goðar*, orientavam-se mais através de convergência de interesses políticos que pela imposição militar. No entanto, o estabelecimento de relações de amizade e cooperação política (chamadas *vinfengi* ou *vinátta*) entre familiares, ou entre um *goði* e os seus *þingmenn* (homens a ele vinculados, que o apoiavam nas assembleias), tinham ainda na sua base a troca de presentes e a reciprocidade—vide BYOCK, Jesse L. *Viking Age Iceland*, London, Penguin Books, 2001, pp. 13-14, 143. Para além disso, alguns islandeses partiam regularmente em expedições ao serviço dos chefes e monarcas escandinavos. Nas sagas relatam-se as recompensas de luxo que eram concedidas aos poetas islandeses pelos reis.

Konráðs saga keisarasonar parecemos poder encontrar uma sugestão não-comprometida deste motivo. No entanto, a presença da metamorfose não é necessária—a partir de certo ponto, o dragão ganha uma associação predominante a tesouros, repetindo-se este motivo literário nas sagas que analisámos com maior frequência que qualquer outro. Na *Ragnars saga loðbrókar* vemos um *ormr*—como não poderia deixar de ser numa *fornaldarsaga* tão proximamente ligada à *Völsunga*—, definido em parte pela sua ligação ao tesouro e a um jovem guerreiro que o derrota. Nas *riddarasögur* autóctones, como expusemos, encontramos os dragões recorrentemente a guardar tesouros (tanto *ormar* como *drekar*), mesmo que não se desenvolva com profundidade a motivação para que o monstro o faça.

A metamorfose de uma personagem em dragão, característica frequente das aparições dracónicas nas sagas, manifesta-se de duas maneiras. A primeira, sobre a qual já elaborámos, é permanente e relaciona-se com a questão do tesouro e da ganância expressada pelos homens que o detêm. Numa cultura onde se creria que a fronteira entre homem e animal poderia ser ultrapassada (e não apenas metaforicamente), a aparência externa manifesta muitas vezes as características das personagens literárias. A outra forma de metamorfose que observámos é temporária e utilitária. Como apontámos, a crença em guerreiros que se poderiam transformar em animais permeia as visões da religião pré-cristã, mencionada em várias fontes. Existiria a crença de que os guerreiros poderiam canalizar a energia de animais e até adoptar as suas formas—destacam-se o lobo e o urso, com os *ulfhednir* e os *berserkir*—, e os próprios deuses utilizam frequentemente a capacidade de se metamorfosear em animais. Assim, os heróis de várias *fornaldarsögur* defrontam guerreiros que se transformam em dragões como parte do combate (geralmente, a palavra *dreki* é utilizada, e trata-se de dragões voadores cuspidores de veneno ou fogo). Na sua versão mais desenvolvida, na *Göngu-Hrolfs saga*, remete para uma personagem de ontologia incerta, de origem sobrenatural, o feiticeiro Grímr *Ægir*, cujo limite do poder parece insondável e que faz sentir o seu impacto como antagonista principal do herói. Na maioria dos textos, no entanto, estas personagens não têm grande desenvolvimento, exibindo um comportamento tipificado e pouca importância narrativa. São geralmente apresentados como *berserkir* (uma versão literária e ficcional dos guerreiros pré-cristãos, com a ligação ao paganismo largamente abandonada) ou feiticeiros. No último caso, há duas sagas onde rainhas feiticeiras se transformam em dragão para cumprir os seus propósitos. Ostasia, na *Piðreks saga af Bern*, aplica o poder bélico do dragão de forma

particularmente eficaz, causando devastação no exército dos protagonistas e a morte de personagens importantes, até ser derrotada. Em todos estes casos, o dragão é uma forma adoptada por meio de magia, parte do vasto arsenal dos feiticeiros e não uma característica definidora.

É fundamental salientar também, nestes apontamentos finais, o papel central que o dragão ganha enquanto inimigo arquetípico do herói, nas sagas. A dracomaquia nórdica tem raízes na mitologia—afinal, o deus Þórr enfrenta nas Eddas a titânica Miðgarðsormr, e morre ao fazê-lo—, assim como irá ser praticada pelos grandes heróis das lendas nórdicas. O herói que defronta um dragão, motivo tão fundamental na história comparada das religiões, ganha também nas sagas um eco resolutivo. Para Sigurðr *Fáfnisbani* e Ragnarr *loðbrók*, a derrota do dragão simboliza um acto de passagem: há um antes e um depois do dragão. A luta com o dragão marca a entrada na idade adulta e, como tal, da provação fundamental de um jovem guerreiro—a coragem face ao perigo. A necessidade de coragem é repetidamente enfatizada quanto a Sigurðr e Ragnarr e os dragões são também um símbolo do medo—algo que é explicitado de forma ampliada com Fáfnir e o seu elmo-do-terror. Os dragões, ecoando o simbolismo embutido nas grandes serpentes que, no panorama mitológico, anunciam o fim do mundo e a morte dos deuses, representam um confronto com o caos interno—é um momento de definição para os heróis, onde se provam capazes de grandes feitos de batalha. É na juventude que os heróis derrotam dragões, adquirindo esta luta um sentido iniciático. É sinalizada por vários marcadores rituais, como a aquisição de equipamento bélico adequado ou a absorção de características do dragão (por vezes marcada pelo consumo literal do inimigo). Na *Völsunga saga*, estes requisitos são preenchidos pela aquisição da espada Gramr e do cavalo Grani (ambos “objectos” de origem mitológica, cuja obtenção se deve a Óðinn), e pelo consumo accidental do coração/sangue de Fáfnir, ou, noutras versões, o banho no sangue de dragão, que transfere para o herói a pele invulnerável que também caracterizava o sáurio. O dragão marca os heróis que o derrotam e, no caso da *Ragnars saga*, esta marca é transmitida de forma matrilinear através de Áslaug, filha de Sigurðr, que tem um papel central na história. O feito do seu pai é incorporado por ela, adquirindo algumas das suas características dracónicas (o entendimento dos pássaros e a sabedoria) e transmitindo-as aos seus filhos, sinalizando-os como líderes excepcionais, mais obviamente Sigurðr *ormr-í-auga*, que tem um sinal de nascença em forma de serpente no olho. Esta ascendência marcada pela

dracomaquia é assim associada a figuras colocadas como antepassados lendários das casas reais nórdicas, outro reflexo da faceta fundacional do dragão, também presente noutros contextos lendários e mitológicos onde a linhagem ancestral dos reis se alinha com figuras dracónicas. Assemelha-se nisto a um processo cultural verificável na Europa do séc. XII, em que as narrativas de fundação familiar adquirem uma pujança especial devido à vontade de exaltação da linhagem, procurando-se justificar culturalmente os poderes e privilégios detidos pela aristocracia e nobreza europeia, para o qual frequentemente se buscava incluir, no início da genealogia familiar, acontecimentos ou personagens maravilhosos.

Sigurðr vê o seu feito representado numa imensidão de testemunhos escritos e pictóricos, relembrando-se, na *Völsunga saga*, na *Piðreks saga*, e noutras versões da Lenda dos Volsungos, como a sua heroicidade será recordada por todo o mundo germânico. Derrotar o dragão torna-se sinónimo de heroísmo e Sigurðr torna-se um modelo de herói na cultura nórdica. A importância de os heróis serem, nos textos, os únicos capazes de executar a façanha de matar o dragão, torna-os em guerreiros superiores, com potencial acima do comum. Os heróis acima mencionados, protagonistas de sagas lendárias de grande importância, ascendem acima dos outros guerreiros *via* matança do dragão, que aparenta constituir-se como a façanha heróica por excelência. Assim, em várias outras sagas, apontámos o combate com o dragão enquanto ritual de passagem que marca a transformação de uma personagem no herói: a *Ketils saga hængs*, a *Hrólfs saga kraka* e a *Sigurðar saga þögla* (um caso em que o herói herda até o nome do mais conhecido matador-de-dragões). Como marca transformativa, associa-se aos guerreiros uma nova epíteto (associada à façanha, como *Fáfnisbani*, *i.e.*, “matador de Fáfnir”), ou estes adquirem uma recompensa que os distingue dos demais (armas ou tesouro extraordinários). Frequentemente, nas sagas de cavalaria, a relação com o dragão é ainda explicitada através da sua representação heráldica nas armas do cavaleiro, com vários cavaleiros que se confrontaram com *drekar* ganhando uma representação da sua luta expressada nas suas armas. A individualização do herói sauróctono, no entanto, nunca é tão desenvolvida e tematicamente explorada nas *riddarasögur* autóctones como o era nas sagas mais antigas representativas deste motivo.

Apesar dos benefícios que o encontro com uma serpente dracónica pode trazer a um herói—nomeadamente, riqueza e fama incomparáveis—essa continua, no entanto, a ser um

prelúdio de morte ou do seu fim—tal como Þórr é derrotado por Miðgarðsormr, ou Beowulf pelo seu dragão. Em algumas sagas encontramos o dragão a fechar ciclos de vida, mesmo que não seja a besta derrotada a fazê-lo directamente. Sigurðr morre devido à posse do tesouro, e isso é-nos explicitamente dito por Fáfnir antes de expirar. A derrota do dragão consagrou o Volsungo como herói, mas marca também o início do seu fim—ambos são, talvez, aproximados por uma morte motivada pelas mesmas razões. Ragnarr luta contra um dragão que, curiosamente, lembra, no seu comportamento, a Miðgarðsormr: de pequena serpente cresce desmesuradamente até rodear toda a torre onde habitava (assim como o tesouro que guarda), mordendo com a boca a sua própria cauda. Embora Ragnarr a derrote, morre ironicamente num poço cheio de serpentes, completando-se o ciclo sugerido pela postura que adquire o corpo do próprio dragão, que nos sugere generosamente uma metáfora adequada para expressar o seu efeito na vida do herói. Com estes acontecimentos, evoca-se com o dragão a sinalização da morte que a Miðgarðsormr também cumpre para o deus Þórr. De alguma forma, os heróis que derrotam dragões, mas acabam por se metamorfosear em monstros deitados no tesouro, também parecem participar deste processo, pois não raras vezes o processo acontece no túmulo, após a morte humana, ou como seu substituto.

Resumindo, há uma série de motivos literários que são característicos das narrativas em que figura o dragão nórdico e cuja popularidade pode ser explicada, em parte, pela enorme influência de Sigurðr e Fáfnir: o dragão é venenoso, guarda um tesouro—muitas vezes numa caverna (ou montanha), junto a um curso de água, ao qual se desloca para saciar a sede—, e a sua pele é rija, pelo que deve ser atacado em pontos sensíveis (no ventre ou por baixo do ombro). Muitas vezes, tem características humanas (negativas) pois é ele próprio um humano metamorfoseado. No âmbito simbólico, encontramos-os nas sagas como representação da ganância, do medo e da morte (que poderão ser relacionados também com a simbologia dos dragões das narrativas mitológicas pré-cristãs), que levam ao herói que defronta os dragões a consolidar-se acima dos outros, como uma figura que repõe a ordem social (pondo a riqueza em distribuição—ou não, causando também a sua própria morte) e como afirmação de coragem e força vital. A luta com o dragão toma um carácter iniciático, marcando um ponto de viragem para os heróis, mas levando também ocasionalmente à sua morte. Dentro do panorama total de textos que observámos, estas ideias são mais desenvolvidas nos textos que parecem derivar de lendas e tradições mais antigos (o grupo de *fornaldarsögur* das “Lendas

Heróicas”, por oposto ao dos “Contos de Aventura”), tendo a sua representação pouco explorada em textos posteriores, mesmo quando os motivos narrativos são ecoados.

O contacto desta imagética do dragão mitológico e lendário nórdico 1) com as narrativas bíblicas, hagiográficas e demais textos religiosos onde figura o dragão e 2) com os romances de cavalaria, pode ser aqui pesado. Poderíamos interrogar-nos se a força simbólica do dragão enquanto Satanás não poderia ter eliminado estas ligações pré-cristãs ao Caos, ganância, etc, a partir do momento em que a Islândia se torna cristã no ano 1000 e entra em contacto com estas ideias. No entanto, a simultaneidade de existência de uma significação negativa para a serpente ou dragão, tanto na imagética cristã, como na mitologia nórdica ou nas lendas germânicas, não parece ter levado a uma contradição de significados e anulação da interpretação indígena. Afinal, sendo o dragão originalmente visto pelos nórdicos como um símbolo da ganância ou do caos e destruição, uma interpretação cristã poderia atribuir-lhe a significação do Mal e do Diabo como causa última, sem encontrar necessidade de desfazer o motivo narrativo. O dragão é combatido nas sagas lendárias e nas sagas de cavalaria tal como é combatido pelos santos e cavaleiros tementes a Deus nos textos assumidamente cristãos, embora nas primeiras não seja explicitamente interpretado como uma luta contra o Diabo. Como vimos anteriormente, o simbolismo da dracomaquia é, até certo ponto, transmutável entre as duas principais heranças que informam o imaginário da cultura nórdica medieval, *i.e.*, o *mythos/legendarium* nórdico indígena e a religião cristã. Em ambas podemos encontrar a luta com um dragão em momentos fundamentais de grande afirmação simbólica, o que pode ser um ponto de convergência. A natureza das nossas fontes escritas, produzidas após a cristianização da Islândia, testemunha precisamente este tipo de processo—não se eliminando as imagens da religião antiga, elas poderiam ser reutilizadas ou alteradas pelos autores cristãos. Uma aplicação prática deste fenómeno na arte é verificável, por exemplo, na utilização do programa iconográfico de Sigurðr vs Fáfnir nas fachadas das igrejas de madeira norueguesas (num caso em que motivações políticas poderão também ter tomado a sua parte). Sigurðr é reinterpretado na Noruega pela Igreja no séc. XII e XIII como um combatente contra o mal, embora nunca seja alegorizado ou transformado num herói cristão—pertence firmemente ao mundo pagão nórdico. Enquanto símbolo derrotado da ganância, por exemplo, o dragão também não estaria demasiado distante das interpretações

e valores morais cristãos, pelo que não há também dificuldade causada pela circulação destas histórias nas sagas.

A interpretação do dragão como Satanás aparece nas sagas que constituem traduções de textos hagiográficos, como a *Silvesters saga*, a *Margrétar saga* e a *Michaels saga* (onde o protagonista é Miguel Arcanjo e não falta a identificação do dragão com o Anticristo) e, presumivelmente, nas versões do *Fisiólogo* que terão chegado à Islândia (e dos quais só temos fragmentos). No entanto, a moralização do dragão não é transportada explicitamente para as sagas lendárias, nem de cavalaria, embora em algumas destas últimas, como a *Piðreks saga* e a *Erex saga*, os heróis invoquem Deus durante a luta com o dragão. As traduções de hagiografia e da literatura de cavalaria europeia introduzem, apesar de tudo, vários motivos narrativos que têm um grande impacto na tradição islandesa posterior: a batalha entre um dragão e um leão, o dragão que assola povoações e o motivo do cavaleiro raptado. O cavaleiro raptado, que é salvo pelos protagonistas, surge primeiro na *Piðreks saga* e na *Erex saga* e é reproduzido em várias sagas de cavalaria autóctones. O dragão em combate com o leão, embora surja no romance francês *Yvain* como uma alegoria de Psicomaquia, um combate entre o Bem e o Mal, vê com a tradução nórdica a interpretação alegórica filtrada para longe do texto. Também na *Piðreks saga* e nas *riddarasögur* autóctones onde este motivo se repete (que derivam desta última saga, provavelmente), não haverá interpretação moral do dragão, embora por vezes se moralize o leão. Ainda assim, não nos esqueçamos do facto de que a alegoria poderia ser interpretada nas obras pelo seu público, mesmo que não fosse explicitada. Tanto estes textos como as hagiografias poderão ter popularizado a noção do dragão como cuspidor de fogo, que não encontrávamos nas lendas pré-cristãs nórdicas, e que começa a surgir em várias sagas, juntando-se ao veneno, assim como ajudando à disseminação do vocábulo *dreki* associado à ideia de um dragão voador, predominante na *Piðreks saga* (embora germânica, o seu material de origem pertence à tradição continental) e também aparente na *Erex saga* e *Tristrams saga*, para além de surgir em representações iconográficas com maior frequência a partir do ano 1200. Assim, no contexto das tardias *riddarasögur* autóctones, encontramos uma mescla de motivos narrativos, com dragões voadores e cuspidores de fogo, que combatem leões e raptam cavaleiros, mas guardam também tesouros, tal como Fáfnir.

No que diz respeito à forma de representação do maravilhoso dos episódios com dragões, julgamos poder entender uma relativa uniformidade de atitude ao longo do *corpus* de *fornaldarsögur* e *riddarasögur*, embora as especificidades divirjam um pouco. O encontro com o dragão raramente merece assombro ou terror por parte do herói—no máximo, há surpresa face ao tamanho ou excepcionalidade do dragão específico, mas não estranheza quanto à sua natureza. No que diz respeito às expectativas do maravilhoso, os dragões são entendidos como parte integrante do mundo da narrativa, no qual todo o tipo de *mirabilia* é aceitável. Há, no entanto, uma tendência de distanciamento deste maravilhoso, no caso das *fornaldarsögur*, para as fronteiras do mundo nórdico conhecido, geralmente a fronteira oriental, com as terras da Rússia e do Báltico a conter maior potencialidade para a irrupção de inimigos sobrenaturais. Alguns dos feiticeiros e *berserkir* que se transformam em dragões têm esta proveniência. A *Yngvars saga víðförla* e a *Eiríks saga víðförla*, ambas protagonizadas por grandes viajantes, mas cuja acção se passa, alegadamente, mais proximamente do tempo de escrita do que outras *fornaldarsögur*, colocam o maravilhoso nestas zonas—no último caso, o Oriente, para lá da Índia, é a localização do Paraíso terrestre, como geralmente conceptualizado pela mentalidade medieval, e é onde Eiríkr encontra um dragão. Sagas como a *Völsunga saga* ou a *Ragnars saga* têm uma distância temporal marcada, pois os eventos passam-se numa época lendária, afastada do tempo de escrita. As *riddarasögur* traduzidas introduzem na literatura nórdica os encontros com o maravilhoso no "deserto-floresta" medieval, espaços de contacto potencial com o caos e com o bizarro ou extra-quotidiano, e esta marca estará também presente nas *riddarasögur* autóctones. Nestas, o tempo e local da acção é vago e completamente desligado de preocupação histórica (por vezes até não-especificado), estando defronte de um ambiente semelhante ao de um "conto-de-fadas". O maravilhoso pode ser encontrado em qualquer lado e em qualquer medida, sem surpresa, embora o seja geralmente no meio das florestas. Curiosamente, neste subgénero, encontramos dois dragões que habitam em lagos, uma ligação ao meio aquático que não tem prevalência na literatura nórdica medieval, apesar da grande serpente Jörmungandr estar intrinsecamente relacionada com o oceano—ligando-se talvez melhor ao dragão de São Jorge, que habita um lago.

Não devemos esquecer, ainda, que o dragão poderia ser considerado não apenas na sua dimensão mítica e lendária, digna de habitar substractos míticos ou narrativas

maravilhosas, mas também como uma criatura real—afinal, a tradição letrada que refere o dragão como uma serpente real, habitante em África ou na Índia, também chega à Islândia, por exemplo, na forma de versões dos escritos de Isidoro de Sevilha (como no *Stjórn* ou nos fragmentos enciclopédicos do *ms* AM 194 8vo) ou de adaptações da *Pharsalia* de Lucano (nomeadamente na obra *Romverja sögur*). O mais que podemos afirmar sobre o seu impacto no conceito de *draconitas* nórdico, relativamente às sagas, é: que a deslocalização para estes contextos geográficos específicos é rara, embora a atitude de colocar o dragão como criatura limítrofe encontre algum eco na literatura nórdica antiga; que o dragão nos textos nórdicos é quase sempre venenoso, ao contrário do que a literatura enciclopédica sugere. Talvez as ideias nórdicas prévias sobre o dragão fossem demasiado fortes para que se dele retirasse o veneno devido ao contacto com o saber letrado. Nunca saberemos ao certo se um leitor medieval específico consideraria ou não uma criatura como estritamente real ou ficcional—talvez, como elucubram alguns estudiosos que citámos, não seja uma dicotomia produtiva com que interrogar as sagas islandesas. Não deixamos de julgar, no entanto, que um estudo focado nas paisagens e habitats em que residem os dragões, considerando-os do ponto de vista da representação do "Outro Mundo" e das fronteiras do maravilhoso, seria uma abordagem interessante a realizar futuramente e que não foi ainda sobremaneira explorada pela academia.

Deste vasto *corpus* literário, no qual a natureza das fontes é extremamente variada e as relações entre estas são de complexa demarcação, esperemos ter tornado claras algumas imagens do dragão nórdico. As grandes serpentes do fundo mitológico, cuja representação nos chega de forma fragmentada e por vezes contraditória, terão até certo ponto influenciado as ideias posteriores, de expressão nas sagas. No entanto, tê-lo-ão feito como ideias de fundo, não voltando a aparecer directamente nas narrativas que se popularizam sobre dragões. Nestas, Sigurðr e Fáfnir são o par determinante de herói e dragão, cuja marca se faz sentir de forma fundamental em todo o *corpus*. Sigurðr é o maior herói nórdico lendário e o seu feito é recordado e imitado. A tradição da dracomaquia não é imutável, e as formas do dragão e dos combates sofrem influência da importação de tradições estrangeiras para o mundo cultural nórdico, deixando, no entanto, uma ideia forte: o dragão como inimigo arquetípico através de cuja matança o herói se define como tal. Não queremos com isto dizer que o dragão surge em todas as sagas para definir heroicidade, ou que sempre que aparece é o ponto focal

da narrativa. As suas aparições, especialmente nas sagas mais tardias (e com continuidade em elaborações pós-medievais) conseguem ser fugazes e quase risíveis pela facilidade com que é derrotado. No entanto, no mais idiossincrático que ele consegue ser, este é um papel fundamental que o dragão ocupa nas sagas nórdicas, marcado indelevelmente pelas lendas em torno de Sigurðr.

7. Fontes e Bibliografia

Fontes Primárias

ALVES, Herculano (coord.), *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 1998.

AM 194 8vo in KÅLUND, Kr. (ed.), “I. Cod. MBR. AM. 194, 8vo.” in *Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur* 37, Copenhagen, S.L. Møllers Bogtrykkeri, 1908 (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?b1603>, a 20/10/2019).

APOLODORO, *The Library of Greek Mythology*, trad. por Robin Hard, Oxford/New York, Oxford University Press, 2008.

“Baal e Yam” in GIBSON, J.C.L. (ed./trad.), *Canaanite Myths and Legends*, London/New York, T&T Clark International, 2004 (1956).

Beowulf in MITCHELL, Bruce et Fred C. Robinson (eds.), *Beowulf – An Edition*, Malden, Blackwell Publishing, 2006.

Beowulf in TOLKIEN, J.R.R. (trad.), *Beowulf - A Translation and Commentary*, London, HarperCollins, 2014.

BJARNI Vilhjálmsson, *Riddarasögur* (6 vols.), Reikjavík, Íslendingasagnaútgáfan, 1949-1951.

Blómstrvalla saga in MÖBIUS, Theodorus (ed.), “Blómstrvallasaga” in *Riddarasögur*, Breitkopfius et Haertelius, Lipsiae, 1855 (disponível em https://heimskringla.no/wiki/Bl%C3%B3mstrvalla_saga, a 10/09/2019).

Bærings saga in CEDERSCHIÖLD, Gustaf (ed.), “Bærings saga” in *Fornsögur Sudrlanda. Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga*, Lund, Fr. Berlings Boktryckeri och Stilgjuteri, 1884, pp. 85-123.

CLARAVAL, Bernardo de, *Apologia ad Guillelmum abbatem* in RUDOLPH, Conrad (trad.) in IDEM, *The Things of Greater Importance - Bernard of Clairvaux's Apologia and the Medieval Attitude towards Art*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 232-287.

Edda Poética in NECKEL, Gustav et KUHN, Hans (eds.), *Edda. Die Lieder Des Codex Regius Nebst Verwandten Denkmälern*, Heidelberg, Carl Winter/Universitätsverlag, 1962.

Edda Poética in DRONKE, Ursula (ed.), *The Poetic Edda vol. II: Mythological Poems*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Edda Poética in LARRINGTON, Carolyne (trad.), *The Poetic Edda*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2008.

Edda Poética in IDEM (trad.), *The Poetic Edda*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2014 (edição .epub).

Egils saga Skallagrímssonar in SCUDDER, Bernard (trad.) in SMILEY, Jane, Penguin Books, 2001, pp. 3-184.

Eireks saga víðförla in GUÐNI Jónsson et BJARNI Vilhjálmsson (eds.), *Fornaldarsögur Norðurlanda* vol. 3, Reykjavík, Bókaútgáfan Forni, 1943-44 (disponível em https://heimskringla.no/wiki/Fornaldars%C3%B6gur_Nor%C3%B0urlanda, a 10/09/2019).

Eireks saga víðförla in TUNSTALL, Peter (trad.), "The Tale of Eirek the Traveller" in *The Complete Fornaldarsögur Norðurlanda - Legendary Sagas of the Northland in English Translation* [online], 2005a (disponível em <http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/EireksSagaVidforlaTunstall.html>, a 10/08/2018).

Enuma Elish in SPEISER, E.A. (trad.), "Akkadian Myths and Epics – The Creation Epic" in PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament 3rd edition with supplement*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1969 [ANET], pp. 60-72.

Erex saga in KALINKE, Marianne (ed./trad.), "Erex saga" in KALINKE, Marianne E. (ed.), *Norse Romance II: The Knights of the Round Table*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 217-265.

Fisiólogo islandês in DAHLERUP, Verner (ed.), *Physiologus i to islandske bearbejdelser*, Copenhagen, 1889, pp. 199-290 (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?b389>, a 20/10/2019).

Fisiólogo de Teobaldo in EDEN, P. T. (ed.), *Theobaldi "Physiologus"*, Leiden, E.J. Brill, 1972.

FILÓSTRATO, *Vida de Apolónio de Tiana* in BERNABÉ PAJARES, Alberto (trad.), *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, Editorial Gredos, 1979.

"*Gilgamesh e a Terra dos Vivos*" in KRAMER, Samuel Noah, "Sumerian Myths and Epic Tales - Gilgamesh and the Land of the Living" in PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament 3rd edition with supplement*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1969 [ANET], pp. 47-50.

GUÐNI Jónsson (ed.), *Fornaldar sögur norðurlanda* vols. I-IV, Reykjavík, Íslendingasagnaútgáfan, 1950.

HERMANN Pálsson, et EDWARDS Paul (trads.), *Gautrek's Saga and other medieval tales*, Nova Iorque, New York University Press, 1968.

IDEM (trads.), *Göngu-Hrolfs saga*, Edimburgo, Canongate, 1980.

IDEM (trads.), *Seven Viking Romances*, London, Penguin Books, 1985.

HERÓDOTO, *Histórias* in Pe. BARTOLOMÉ POU, (trad.), *Los nueve libros de la Historia*, Madrid, EDAF, 1989

HIPONA, Agostinho de, *Comentário dos Salmos* in MARTIN PEREZ, Balbino (trad.), *Obras de San Agustin en edicion bilingüe XXII - Enarraciones sobre los Salmos (4^o y último)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

Hrólfs saga kraka in TUNSTALL, Peter (trad.), "The Saga of Hrolf Kraki and his Champions" in *The Complete Fornaldarsögur Norðurlanda - Legendary Sagas of the Northland in English Translation [online]*, 2005b (disponível em <https://web.archive.org/web/20150222112412/http://www.oe.eclipse.co.uk/nom/Hrolf%2520Kraki.htm>, a 30/11/2019).

ILLUGI bryndælaskáld in GADE, Kari Ellen (ed.), "(Introduction to) Illugi bryndælaskáld, Poem about Haraldr harðráði" in IDEM (ed.), *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle*

Ages 2 - Poetry from the Kings' Sagas 2: From c. 1035 to c. 1300, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 282-5 (disponível em <https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=text&i=1275>, a 22/11/2019).

Ívens saga in KALINKE, Marianne E. (ed./trad.), “Ívens saga” in KALINKE, Marianne E. (ed.), *Norse Romance II: The Knights of the Round Table*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 32-102.

Jómsvíkinga saga in ÓLAFUR Halldórsson (ed.), *Jómsvíkinga saga*, Reykjavík, Prentsmiðja Jóns Helgasonar Hf., 1969 (disponível em <https://www.snerpa.is/net/forn/jomsvik.htm>, a 6/01/2019).

Jómsvíkinga saga in FINLAY, Alison et ÞÓRDÍS Edda Jóhannesdóttir (trans.), *The Saga of the Jomsvikings – A Translation with Full Introduction*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications – Western Michigan University, 2018 (consultado em versão epub).

Jónsbók (AM 147 4to) in *Handrit* [online], Biblioteca Nacional e Universitária da Islândia/Instituto Árni Magnússon/Instituto Arnarnagæan (disponível em <https://handrit.is/en/manuscript/view/is/AM04-0147>, a 11/09/2019).

Ketils saga hængs in CHAPPELL, Gavin, “The Saga of Ketil Trout” in *The Complete Fornaldarsögur Norðurlanda - Legendary Sagas of the Northland in English Translation* [online], 2011 (disponível em <http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/KetilsSagaChappell.html>, a 10/08/2018).

Konráðs saga keisarasonar in ZITZELSBERGER, Otto (trad.), “Konráðs saga keisarasonar” in *Seminar for Germanic Philology Yearbook*, Newark, Department of Foreign Languages and Literatures/Rutgers University, 1980, pp. 38-67.

LOTH, Agnete (ed.), “Late Medieval Icelandic Romances”, traduções por J. Dodsworth, vols. 1-2, 4 in *Editiones Arnarnagæ Series B*, vols. 20-24, Copenhagen, Munksgaard, 1962-1964.

LUCANO, *Pharsalia* in DUFF, J.D. (trad.), *Lucan - The Civil War*, London/Cambridge, Harvard University Press, 1962.

MALAXECHEVERRÍA, Ignacio (trad.), *Bestiario medieval*, Madrid, Ediciones Siruela, 2008.

Margrétar saga in WOLF, Kirsten (ed.), “Margrétar saga” in *Heilagra meyja sögur*, Reykjavík, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2003, pp. 42-49.

“*Mito de Illuyankas*” in GOETZE, Albrecht (trad.), “Hittite Myths, Epics and Legends - The Myth of Illuyankas” in PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament 3rd edition with supplement*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1969 [ANET], pp. 125-126.

Morkinskinna in ANDERSSON, Theodore M. et GADE, Kari Ellen (trads.), *Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030-1157)*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2000.

Morkinskinna in UNGER, C. R. (ed.), *Morkinskinna. Pergamentsbog fra første halvdel af det trettende aarhundrede*, Christiania, B.M. Bentzen's Bogtrykkeri, 1867 (disponível em <https://archive.org/details/morkinskinna00unge>, a 4/11/2019).

“*Ninurta's exploits: a šir-sud (?) to Ninurta*” in *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* [online], Faculty of Oriental Studies – University of Oxford (disponível em <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#>, a 7/11/2019).

Njáls saga in MAGNUS Magnusson et HERMANN Pálsson (trads.), *Njal's saga*, Harmondsworth, Penguin, 1979.

Njáls saga in SVEINBJÖRN Þordásson (ed.), “Brennu-Njáls saga” in *Icelandic Saga Database*, 2007 [online] (disponível em https://www.sagadb.org/brennu-njals_saga.is, a 10/08/2018).

OGDEN, Daniel, *Dragons, Serpents and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds – A Sourcebook*, Nova Iorque, Oxford University Press, 2013a.

PLÍNIO, o Velho, *Historia Naturalis* in RACKHAM, H., Pliny – Natural History vols. 2-3, London/Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1956.

RAFN, Carl Christian, *Fornaldar sögur Norðrlanda*, 3 vols, Copenhagen, Popp, 1829-30.

Rómverja saga in SVALA Lind Birnudóttir, *Rómverja Saga: an Introduction and Translation*, tese de Mestrado no âmbito do curso Master of Arts (Classics), Vancouver, University of British Columbia, 2017 (disponível em <http://hdl.handle.net/2429/62936>, a 10/09/2019).

SAXO Grammaticus, *Gesta Danorum* in FRIIS-JENSEN, Karsten (ed.) et FISHER, Peter (trad.), *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum – The History of the Danes*, vols. 1-2, Oxford, Clarendon Press, 2015.

Saga af Tristram ok Ísodd in JORGENSEN, Peter (ed.) et HILL, Joyce M. (trad.), “Saga af Tristram ok Ísodd” in KALINKE, Marianne E. (ed.), *Norse Romance I – The Tristram Legend*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 241-291.

SEVILHA, Isidoro de, *Etymologiae* in OROZ RETA, José et MARCOS CASQUERO (ed.), Manuel A., *Etimologías* vols. 1-2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

SEVILHA, Isidoro de, *Etymologiae* in BARNEY et al. (trads.), *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Silvesters saga in SVERRIR Tomásson et al. (eds.), “Silvesters saga” in *Heilagra karla sögur*, Reykjavík, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2007, pp. 63-110.

SNORRI Sturluson, *Heimskringla* in LINDER, N. et HAGGSON, H. A. (eds.), *Heimskringla eða Sögur Noregs konunga Snorra Sturlusonar* vol. 1, Uppsala, W. Schultz, 1870 (disponível em <https://heimskringla.no/wiki/Heimskringla>, a 7/11/2019).

SNORRI Sturluson, *Snorra Edda* in FAULKES, Anthony (ed.), *Snorra Edda: Skáldskaparmál 1. Introduction, Text and Notes*, Exeter, Viking Society for Northern Research/University College London, 1998.

SNORRI Sturluson, *Heimskringla* in FINLAY, Alison et FAULKES, Anthony (trads.), *Heimskringla vol. 1 – The Beginnings to Óláfr Tryggvason (Second Edition)*, Exeter, Viking Society for Northern Research/University College London, 2016.

SNORRI Sturluson, *Snorra Edda* in FAULKES, Anthony (trad.), London, University of Birmingham, Everyman, 2008.

SNORRI Sturluson, *Snorra Edda* in FAULKES, Anthony (ed.), *Snorra Edda: Prologue and Gylfaginning*, Exeter, Viking Society for Northern Research/University College London, 2011.

Stjórn in UNGER, C.R. (ed.), *Stjórn: Gammelnorsk bibelhistorie fra verdens skabelse til det babyloniske fangeskab*, Christiania, Feilberg & Landmarks forlag, 1862 (disponível em <https://heimskringla.no/wiki/Stj%C3%B3rn>, a 10/09/2019).

Sörla saga sterka in WAGGONER, Ben, “Saga of Sorli the Strong” in *Sagas of Giants and Heroes*, New Haven, Troth Publications, 2010, pp. 111-140.

Tristrams saga ok Ísöndar in LACROIX, Daniel (trad.), “La saga norroise” in LACROIX, Daniel et WALTER, Philippe, *Tristan et Iseut: les poèmes français, la saga norroise*, Paris, Librairie générale française, 1996.

Tristrams saga ok Ísöndar in JORGENSEN, Peter (ed./trad.), “Tristrams saga ok Ísöndar” in KALINKE, Marianne E. (ed.), *Norse Romance I – The Tristan Legend*, Cambridge, D.S. Brewer, 1999, pp. 23-226.

Trójumanna saga in JÓN Sigurðsson (ed.), “Trójumanna saga” in *Riddarasögur*, Copenhagen, Det kongelige nordiske Oldskriftselskab, 1848 (disponível em https://heimskringla.no/wiki/Tr%C3%B3jumanna_saga, a 10/09/2019).

TROYES, Chrétien de, *Yvain* in KIBLER, William W. (trad.), “The Knight with the Lion (Yvain)” in *Chrétien de Troyes - Arthurian Romances*, London, Penguin Books, 2004 (1991) (consultado em versão epub).

VORAGINE, Tiago de, *Legenda Aurea* in RYAN, William G. (trad.), *The Golden Legend – Readings on the Saints*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2012.

Vulgata in WEBER, Robert (ed.), *Biblia sacra: Iuxta vulgatam versionem*, Estugarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Völsunga saga in FINCH, R.G. (ed./trad.), *Völsunga saga*, London, Nelson, 1965.

WAGGONER, Ben (trad.), *The Sagas of Ragnar Lodbrok*, New Haven, Troth Publications, 2009.

WILSON, John A. (trad.), “Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts - The Repulsing of the Dragon and the Creation” in PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament 3rd edition with supplement*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1969 [ANET], pp. 6-7.

Yngvars saga víðförla in TUNSTALL, Peter (trad.), “The Saga of Yngvar the Traveller” in *The Complete Fornaldarsögur Norðurlanda - Legendary Sagas of the Northland in English Translation* [online], 2005c (disponível em <https://web.archive.org/web/20050220193828/http://www.northvegr.org:80/lore/oldheathen/051.php>, a 10/08/2018).

Piðreks saga af Bern in GUÐNI Jónsson (ed.), *Piðreks saga af Bern* vols. 1-2, Reykjavík, Íslendingasagnaútgáfan, 1954 (disponível em https://heimskringla.no/wiki/%C3%9Ei%C3%B0reks_saga_af_Bern, a 25/4/2019).

Piðréks saga af Bern in GONZÁLEZ CAMPO, Mariano (trad.), *Saga de Teodorico de Verona*, Madrid, La Esfera de Los Libros, 2010.

ÞJÓÐÓLFR Arnórsson in WHALEY, Diana (ed.), “Þjóðólfr Arnórsson, Lausavísur 6” in GADE, Kari Ellen (ed.), *Poetry from the Kings’ Sagas 2: From c. 1035 to c. 1300. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 171-172 (disponível em <https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=verse&i=4477>, a 10/09/2019).

ÞORFINNR munnr in WHALEY, Diana (ed.), “Þorfinnr munnr, Lausavísur 1” in IDEM (ed.), *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1 - Poetry from the Kings’ Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 845 (disponível em <https://skaldic.abdn.ac.uk/m.php?p=verse&i=4548>, a 10/09/2019).

Porgils saga ok Hafliða in GUÐNI Jónsson (ed.), *Sturlunga saga* vol. 1, Reikjavík, 1948 (disponível em http://heimskringla.no/wiki/%C3%9Eorgils_saga_ok_Hafli%C3%B0a, a 25/4/2019).

Bibliografia Secundária

ACKER, Paul, “Death by Dragons” in *Viking and Medieval Scandinavia* 8, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 1-18.

IDEM, “Dragons in the Eddas and in Early Nordic Art” in IDEM et LARRINGTON, Carolyne (eds.), *Revisiting the Poetic Edda – Essays on Old Norse Heroic Legend*, New York/London, Routledge, 2013, pp. 53-75.

AÐALHEIÐUR Guðmundsdóttir – “On Supernatural Motifs in the Fornaldarsögur” in MCKINNELL, John et al (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August 2006* vols. 1-2, Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006, pp. 33-41.

IDEM, “The Werewolf in Medieval Icelandic Literature” in *Journal of English and Germanic Philology* vol. 106 no.3, University of Illinois, 2007, pp. 277-303.

IDEM, “The Other World in the Fornaldarsögur and in Folklore” in SÄVBORG, Daniel et Karen Bek-Pedersen (eds.), *Folklore in Old Norse—Old Norse in Folklore*, Tartu, University of Tartu Press, 2015, pp. 14-40.

ALBERTO, Paulo Farmhouse, *São Mamede e São Jorge*, Lisboa, Traduvárius, 2015.

ANDERSON, Theodore M., “Splitting the saga” in *Scandinavian Studies* no. 47 vol. 4, University of Illinois Press, 1975, pp. 437-441.

ÁRMANN Jakobsson, “Identifying the Ogre – The Legendary Saga Giants” in NEY, Agneta et al (eds.), *Fornaldarsagaerne – Myter og virkelighed*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2009, pp. 181-200.

IDEM, “Enter the Dragon. Legendary Saga Courage and the Birth of the Hero” in *Making History – Essays on the Fornaldarsögur*, London, Viking Society for Northern Research/University College London, 2010, pp. 33-52.

IDEM, “The Taxonomy of the Non-existent: Some Medieval Icelandic Concepts of the Paranormal” in *Fabula* 54, De Gruyter, 2013, pp. 199-213.

IDEM, *The Troll Inside You – Paranormal Activity in the Medieval North*, Punctum Books, 2017.

ARNGRÍMUR Vídalín, "Some Thoughts on the Supernatural, the Fantastic and the Paranormal in Medieval and Modern Literature" in KUUSELA, Tommy et Giuseppe Maiello, *Folk Beliefs and Traditions of the Supernatural*, Copenhagen, Beewolf Press, 2016, pp. 7-26.

ARNOLD, Martin, *The Dragon – Fear and Power*, London, Reaktion Books, 2018.

AUNE, David E. "Circle" in JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion – Second Edition* vol. 3, Detroit, Thomson Gale, 2005, pp. 1790-1795.

BAMPI, Massimiliano, "Genre" in ÁRMANN Jakobsson et SVERRIR Jakobsson (eds.), *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Nova Iorque, Routledge, 2017 (edição .epub).

BARNES, Geraldine, "Erex saga" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993a, p. 170.

IDEM, "Riddarasögur – 2. Translated" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993b, pp. 531-533.

IDEM, "Romance in Iceland" in CLUNIES ROSS, Margaret (ed.), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge University Press, 2000, pp. 266-286.

BARREIRO, Santiago, "The Hoard Makes the Dragon – Fáfnir as Shapeshifter" in BARREIRO, Santiago et CORDO RUSSO, Luciana (eds.), *Shapeshifters in Medieval North Atlantic Literature*, Amsterdão, Amsterdam University Press, 2019, pp. 53-81.

BATTISTA, Simonetta, "Blámaðr, djöflar and other representations of evil in Old Norse translation literature" in MCKINNELL, John et al (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August 2006 vols. 1-2*, Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006, pp. 113-122

BAZELMANS, Jos, *By Weapons Made Worthy – Lords, Retainers, and their Relationship in Beowulf*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1999.

BEAUDE, Pierre-Marie, “Les dragons dans la Bible” in PRIVAT, Jean-Marie (ed.), *Dans la Gueule du Dragon – Histoire, Ethnologie, Littérature*, Saguerremines, Editions Pierrons, 2000, pp. 135-143.

BILE, Monique, “Etymologies” in PRIVAT, Jean-Marie (ed.), *Dans la Gueule du Dragon – Histoire, Ethnologie, Littérature*, Saguerremines, Editions Pierrons, 2000, pp. 121-133.

BIRRO, Renan Marques, “Cumming, Kermode and Manx Nationalism: A Survey of the Scholarship about Sigurðr Fáfnisbani in the Stone Crosses of the Isle of Man” in *Calamus* 1, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017, pp. 169-196 (disponible en <http://www.saemed.org/pdf/Calamus1.pdf>, a 20/08/2018).

BROWN, Alan K., “The Firedrake in Beowulf” in *Neophilologus* 64, Springer, 1980, 430-460.

BYOCK, Jesse L., “Sigurðr Fáfnisbani – An Eddic Hero Carved in Norwegian Stave Churches” in PÀROLI, Theresa (ed.), *Poetry in the Scandinavian Middle Ages. The Seventh International Saga Conference*, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1990, pp. 619-628.

IDEM, *Viking Age Iceland*, London, Penguin Books, 2001.

BOBERG, Inger M., *Motif-Index of Early Icelandic Literature (Bibliotheca Arnamagnæana 27)*, Copenhaga, Munksgaard, 1966.

BOTTÉRO, Jean, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2004 (1998).

BOYER, Régis, “Flóres saga konungs ok sona hans” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 200.

BRINK, Stefan, “Who were the Vikings” in IDEM et Neil Price (eds.), *The Viking World*, New York, Routledge, 2008, pp. 4-7.

CHAMBERS, R.W., *Widsith, A Study in Old English Heroic Legend*, Cambridge, Cambridge University Press, 1912 (disponível em <https://archive.org/details/widsithstudyinol00chamuoft>, a 25/10/2019).

CHRISTIANSEN, Eric, “Saxo Grammaticus” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 566-569.

CIKLAMINI, Marlene, “Ketils saga hængs” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 352-353.

CLUNIES ROSS, Margaret, “The Development of Old Norse Textual Worlds: Genealogical Structure as a Principle of Literary Organisation in Early Iceland” in *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 92, No. 3, University of Illinois Press, 1993, pp. 372-385 (disponível em <http://www.jstor.org/stable/27710853>, 25/4/2019).

IDEM, *The Cambridge Introduction to The Old Norse-Icelandic Saga*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

IDEM, “Poetry in Fornaldarsögur: Origins, Nature and Purpose” in LASSEN, Annete et al (eds.), *The Legendary Sagas – Origins and Development*, Reykjavík, University of Iceland Press, 2012, pp. 121-138.

COOK, Robert, “Grettis saga” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 241-243.

CRAWFORD, Jackson, *The Historical Development of Basic Color Terms in Old Norse-Icelandic*, tese de doutoramento no âmbito do curso Scandinavian Studies, Madison, University of Wisconsin-Madison, 2014 (disponível em https://scholar.colorado.edu/concern/graduate_thesis_or_dissertations/5m60qr961, a 20/10/2019).

CUTRER, Robert E., *The Wilderness of Dragons – The reception of dragons in thirteenth century Iceland*, Tese de Mestrado no âmbito de Medieval Icelandic Studies, Reykjavík, Háskóli Íslands, 2012 (disponível em <http://hdl.handle.net/1946/12870>, a 2/11/2019).

DALE, Thomas E.A., “The Monstrous” in RUDOLPH, Conrad (ed.), *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Malden, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 253-273.

DAY, John, *God’s conflict with the dragon and the sea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa vol. 2, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo, 2001.

DOWNHAM, Clare, “Vikings in England” in BRINK, Stefan et PRICE, Neil (eds.), *The Viking World*, New York, Routledge, 2008, pp. 341-349.

DRISCOLL, Matthew, “*Sigurðar saga þögla*” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 585.

IDEM, “Late Prose Fiction (*lygisögur*)” in MCTURK, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, pp. 190-204.

IDEM, “A New Edition Of The *Fornaldarsögur Norðurlanda*: Some Basic Questions” in BAMPI, Massimiliano et FERRARI, Fulvio (eds.), *On editing Old Scandinavian texts: Problems and perspectives*, Trento, Università di Trento, 2009, pp. 71-84 (disponível em http://www.driscoll.dk/docs/driscoll-new_edition.pdf a 19/04/2019).

DÜWEL, Klaus, “On the Sigurd representations in Great Britain and Scandinavia” in JAZAYERI, Mohammad Ali et al (eds.), *Languages and Cultures - Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Berlim, De Gruyter Mouton, 1988, pp. 133-156.

ELDEVİK, Randi, “*Trójumanna saga*” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 658.

ELLIS DAVIDSON, H.R., “The Hill of the Dragon: Anglo-Saxon Burial Mounds in Literature and Archaeology” in *Folklore* vol. 61 no. 4, Taylor & Francis, 1950, pp. 169-185 (disponível em <http://www.jstor.org/stable/1256884>, a 19/03/2018).

IDEM, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth, Penguin Books, 1990.

EVANS, D.A.H., “Viktors saga ok Blávus” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 701-702.

EVANS, Jonathan, “Semiotics and Traditional Lore: The Medieval Dragon” in *Journal of Folklore Research* vol. 22 no. 2/3, Indiana University Press, 1985, pp. 85-112.

IDEM, “Hrólfs saga kraka” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 304-305.

IDEM, “The *Heynesbók* dragon: An Old Icelandic Maxim in its Legal-Historical Context” in *Journal of English and Germanic Philology* vol. 99 no. 4, University of Illinois Press, 2000, pp. 461-491.

IDEM, “Dragon” in *Medieval Folklore – A Guide to Myths, Legends, Tales, Beliefs and Customs*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 100-103.

IDEM, “«As Rare as they are Dire»: Old Norse Dragons, *Beowulf*, and the *Deutsche Mythologie*” in SHIPPEY, T. A. (ed.), *The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*, Tempe/Turnhout, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies/Brepols, 2005, pp. 207-269.

FARMER, David Hugh, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

FERRARI, Fulvio, “Ögmundr: The Elusive Monster and Medieval «Fantastic» Literature” in RUGGERINI, Maria Elena (ed.), *Studi Anglo-Norreni in Onore di John S. McKinnel “He hafað sundorgecynd”*, Cagliari, CUEC, 2009, pp. 365-377.

FINCH, R.G., “Völsung-Niflung Cycle” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993a, pp. 707-710.

FINCH, R.G., “Þidreks saga af Bern” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993b, p. 662.

GIRARDOT, Norman J. “Chaos”, in JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion – Second Edition* vol. 3, Detroit, Thomson Gale, 2005, pp. 1537-1541.

GLAZYRINA, Galina, “Dragons in Yngvars saga víðförla” in in MCKINNELL, John et al (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint*

Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August 2006 vols. 1-2, Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006, pp. 288-293.

GLAUSER, Jürg, “Bærings saga” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993a, p. 60.

IDEM, “Valdimars saga” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993b, p. 687.

GODDING, Robert, “De Perpétue à Caluppan: Les premières apparitions du dragon dans l’hagiographie” in PRIVAT, Jean-Marie (ed.), *Dans la Gueule du Dragon – Histoire, Ethnologie, Littérature*, Sagner, 2000, pp. 145-157.

GRÄSLUND, Anne-Sofie, “Dating the Swedish Viking-Age rune stones on stylistic grounds” in STOCKLUND, Marie et al., *Runes and their Secrets. Studies in runology*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006a, pp. 117-139.

IDEM, “Wolves, serpents, and birds – their symbolic meaning in Old Norse belief” in ANDRÉN, Anders et al (eds.), *Old Norse Religion in long-term perspectives – Origins, changes, and interactions (An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004)*, Lund, Nordic Academic Press, 2006b, pp. 124-129.

GUNNEL, Terry et LASSEN, Annette (eds.), *The Nordic Apocalypse*, Turnhout, Brepols, 2013.

HALL, Alaric, RICHARDSON, Steven et HAUKUR Þorgeirsson (eds./trads.), “Sigrgarðs saga frækna: A normalised text, translation, and introduction” in *Scandinavian-Canadian Studies*, vol. 21, Association for the Advancement of Scandinavian Studies in Canada, 2013, pp. 80-155. (disponible en https://scancan.net/master_vol_21.htm, a 16/07/2017).

HARRIS, Joseph, “Genre in the Saga Literature: A Squib” in *Scandinavian Studies* no. 47 vol. 4, University of Illinois Press, 1975, pp. 427-436.

HARRIS, Richard L., “The Lion-Knight Legend in Iceland and the Valþjófsstaðir Door” in *Viator* 1, 1970, pp. 125-145.

HAUGEN, Odd Einar (ed.), *Le lingue nordiche nel medioevo – Vol.1: Testi*, Oslo, Novus Press, 2018.

HEDEAGER, Lotte, *Iron Age Myth and Materiality - An Archaeology of Scandinavia AD 400-1000*, London/New York, Routledge, 2011.

HERMANN Pálsson, “Fornaldarsögur” in STRAYER, Joseph (ed.), *Dictionary of the Middle Ages* [FALTA VOLUME], Nova Iorque, Scribner, 1985, pp. 137-143.

HILL, Joyce, “*Tristrams saga og Ísoddar*” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 657.

HOFFMAN, Konrad, “121. Dragon Aquamanile” in *The Year 1200: A Centennial Exhibition at The Metropolitan Museum of Art*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1970, pp. 116-117.

HUGUS, Frank, “Blómstrvalla saga” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 50.

HUME, Kathryn, “From Saga to Romance, the Use of Monsters in Old Norse Literature” in *Studies in Philology* vol. 77 no.1, University of North Carolina Press, 1980, pp. 1-25 (disponível em <https://www.jstor.org/stable/4174026>, a 10/09/2019).

JENSEN, Helle, “*Eiríks saga víðförla*” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 160-1.

JESCH, Judith, *Ships and Men in the Late Viking Age - The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse*, Woodbridge, The Boydell Press, 2001 (2008).

JÓHANNA Katrín Friðriksdóttir, “From Heroic Legend to «Medieval Screwball Comedy»? The Origins, Development and Interpretation of the Maiden-King Narrative” in” in LASSEN, Annete et al (eds.), *The Legendary Sagas – Origins and Development*, Reykjavík, University of Iceland Press, 2012, pp. 229-249.

KALINKE, Marianne et MITCHELL, P. M., “Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances” in *Islandica XLIV*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1985.

KALINKE, Marianne, *Bridal-quest Romance in Medieval Iceland*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1990.

IDEM, “Riddarasögur – 1. Indigenous” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 528-531.

IDEM, “Arthurian Echoes in Indigenous Icelandic Sagas” in IDEM (ed.), *The Arthur of the North - The Arthurian Legend in the Norse and Rus’ Realms*, Cardiff, University of Wales Press, 2011, pp. 145-167.

KAY, Sarah. “‘The English Bestiary’, the continental ‘*Physiologus*’ and the intersections between them”. *Medium Aevum*, Vol. LXXXV, no. 1, 2016, pp. 118-142.

KIESSLING, Nicolas K., “Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History” in *Journal of Biblical Literature* vol. 89 no. 2, The Society of Biblical Literature, 1970, pp. 167-177.

KINKADE, R.P., "Elucidarium and Spanish Lucidario“ in STRAYER, Joseph (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 4, New York, Charles Scribner’s sons, 1984, pp. 434-435.

KIRBY, I. J., “Stjórn” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 611-612.

KJESRUD, Karoline, "A dragon fight in order to save a lion" in JOHANSSON, Karl G. et Else Mundal (eds.), *Riddarasögur - The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia*, Oslo, Novus forlag, 2014, pp. 225-244.

KRAMER, Samuel Noah, “A Morte do Dragão – O Primeiro São Jorge” in *A História começa na Suméria*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1970 (1956), pp. 199-212.

KROESEN, Riti, “Örvar-Odds saga” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 352-353.

LANGER, Johnni, *Orm: O Mito Do Dragão Na Escandinávia Da Era Viking E Cristã, Séculos XI-XIII* - Relatório de estágio Pós-Doutoral em História Medieval pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, USP, 2007 (disponível em https://www.academia.edu/7131712/Orm_o_mito_do_drag%C3%A3o_na_Escandin%C3%A1via_da_Era_Viking_e_crist%C3%A3_s%C3%A9culos_XI-XIII)

XIII_._Relat%C3%B3rio_de_est%C3%A1gio_P%C3%B3s-

Doutoral_em_Hist%C3%B3ria_Medieval_pela_USP_2007, a 15/07/2017).

LARRINGTON, Carolyne, “Þóra and Áslaug in *Ragnars saga loðbrókar*. Women, Dragons and Destiny” in *Making History – Essays on the Fornaldarsögur*, London, *Viking Society for Northern Research/University College London*, 2010, pp. 53-68.

IDEM, *The Norse Myths – A Guide to the Gods and Heroes*, London, Thames & Hudson, 2017.

LASSEN, Anette, “Indigenous and Latin Literature” in ÁRMANN Jakobsson et SVERRIR Jakobsson (eds.), *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Nova Iorque, Routledge, 2017 (consultado em ficheiro .epub).

LAVENDER, Philip, „Las Sagas Legendarias y los Romances“ in in BARREIRO, Santiago et BIRRO, Renan (eds.), *El mundo nórdico medieval: una introducción*, vol. 1, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017, pp. 179-199.

LE GOFF, Jacques, “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão” in *Para um novo conceito de Idade Média – Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993a (1977), pp. 221-259.

IDEM, “Melusina Maternal e Arroteadora” in *Para um novo conceito de Idade Média – Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993b (1977).

IDEM, “O deserto-floresta no Ocidente medieval” in *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994a (1985), pp. 83-99.

IDEM, “O maravilhoso no Ocidente medieval” in *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994b (1985), pp. 45-65.

LEWIS, Theodore J., “CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths” in *Journal of the American Oriental Society* vol. 116 no. 1, American Oriental Society, 1996, pp. 28-47 (disponível em <http://www.jstor.org/stable/606370>, a 10/09/2019).

LINDOW, John, *Norse Mythology – A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, New York, Oxford University Press, 2001.

LIONARONS, Joyce Tally, *The Medieval Dragon – The Nature of the Beast in Germanic Literature*, Enfield, Hisarlik Press, 1998.

LÖNNROTH, Lars, “The Concept of Genre in Saga Literature” in *Scandinavian Studies* no. 47 vol. 4, University of Illinois Press, 1975, pp. 419-426.

MANRIQUE ANTÓN, Teodoro, "Las sagas de islandeses" in BARREIRO, Santiago et BIRRO, Renan (eds.), *El mundo nórdico medieval: una introducción*, vol. 1, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017, pp. 141-159.

MITCHELL, Stephen, “Fornaldarsögur” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 206-208.

IDEM, “The Heroic and Legendary Sagas” in BRINK, Stefan et PRICE, Neil (eds.), *The Viking World*, New York, Routledge, 2008, pp. 319-322.

IDEM, “Ormhäxan, Dragons, Partuition and Tradition” in EDHOLM, Klas Wikström af, et al (eds.), *Myth, Materiality, and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, Stockholm, Stockholm University Press, 2019, p. 115-139.

MORTENSEN MARINÉ, Sebastian, “La Tradición Manuscrita” in BARREIRO, Santiago et BIRRO, Renan (eds.), *El mundo nórdico medieval: una introducción*, vol. 1, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017, pp. 117-139.

MOTZ, Lotte, “Völundr” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 713.

MUNDAL, Else, “The Treatment of the Supernatural and the Fantastic in Different Saga Genres” in MCKINNELL, John et al (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August 2006* vols. 1-2, Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006, pp. 718-726.

NAUMANN, Hans-Peter, „Bósa saga (*Herrauðs saga ok Bósa*)“ in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 54.

NUNES, Irene Freire, “Mulheres Sobrenaturais no Nobiliário Português – a Dama Pé de Cabra e a Dona Marinha” in *Medievalista* no. 8 [online], Instituto de Estudos Medievais, 2010 (disponível em <https://medievalista.fcsh.unl.pt/MEDIEVALISTA8/INDEX.html>, a 10/2/2020).

O’CONNOR, Ralph, “History and fiction” in ÁRMANN Jakobsson et Sverrir Jakobsson (eds.), *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Abingdon, Routledge, 2017 (edição .epub).

O’DONOGHUE, Heather, *Old Norse-Icelandic Literature – A short introduction*, Malden, Blackwell Publishing, 2004.

OGDEN, Daniel, *Drakōn - Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, Oxford University Press, 2013.

ORNING, Hans Jacob, “The Magical Reality of the Late Middle Ages - World of the *fornaldarsögur*” in *Scandinavian Journal of History* vol. 35, no. 1, Routledge, 2010, pp. 3-20.

IDEM, “Legendary sagas as historical sources” in *Tabularia - Autour des sagas: manuscrits, transmission et écriture de l’histoire* [online], CRAHAM - Centre Michel de Boüard/Presses universitaires de Caen, 2015 (disponível em <https://journals.openedition.org/tabularia/2203>, a 25/4/2019).

Oxford English Dictionary - 2nd edition, Oxford/New York, Oxford University Press, 1989 (edição .epub).

ØDEBY, Kristine, “Through the Portal: Viking Motifs Incorporated in the Romanesque Style in Telemark, Norway”, Art. 15 in *Papers from the Institute of Archaeology* 23 [online], University College London, 2013 (disponível em <http://dx.doi.org/10.5334/pia.433>, a 10/09/2019).

PERABO, Lyonel, “Shapeshifting in Old Norse-Icelandic Literature” in *Roda da Fortuna: Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages* vol. 61 no. 1, 2017, pp. 135-158 (disponível em <https://www.revistarodadafortuna.com/2017-1>, a 10/09/2019).

PIRES, Hélio, *Incursões Nórdicas no Ocidente Ibérico (844-1147): Fontes, História e Vestígios*, Tese de Doutoramento em História Medieval, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012 (disponível em <http://hdl.handle.net/10362/7873>, a 25/4/2019).

IDEM, *Os Vikings em Portugal e na Galiza – As Incursões Nórdicas Medievais no Ocidente Ibérico*, Sintra, Zéfiro, 2017.

IDEM, *Mitos e Lendas Nórdicas – A Mitologia dos Vikings e Outros Nórdicos*, Sintra, Zéfiro, 2019.

RAUDVERE, Catharina, “Popular Religion in the Viking Age” in BRINK, Stefan et PRICE, Neil (eds.), *The Viking World*, New York, Routledge, 2008, pp. 235-243.

RAUER, Christine, *Beowulf and the dragon - Parallels and analogues*, Cambridge, D. S. Brewer, 2000.

ROWE, Elizabeth Ashman et HARRIS, Joseph, “Short-Prose Narrative” in MCTURK, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, pp. 462-478.

ROWE, Elizabeth Ashman, “Quid Sigvardus cum Christo? Moral Interpretations of Sigurðr Fáfnisbani in Old Norse Literature” in *Viking and Medieval Scandinavia* vol. 2, Brepols, 2006, pp. 167-200.

SÄVBORG, Daniel, “Búi the Dragon – Some Intertexts of *Jómsvíkinga Saga*” in *Scripta Islandica* vol. 65, Uppsala, Isländska sällskapet, 2014, pp. 101-117.

IDEM, “Are the Trolls Supernatural? Some Remarks on the Terminology for Strange Beings in Old Norse Literature” in *Annali - Sezione Germanica (Nuova serie)* XXVI 1-2, Napoli, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, 2016, pp. 119-129.

IDEM, “The Iclander and the Trolls–The Importance of Place” in IDEM et Ülo Valk (eds.), *Storied and Supernatural Places - Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, Helsinki, Finnish Literature Society, 2018, pp. 194-205.

SCHACH, Paul, „Hákonar saga gamla Hákonarsonar“ in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993a, pp. 259-260.

IDEM, “Saga” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993b, p. 561.

SETER, Phil et al., “Snake to Monster: Conrad Gessner’s *Schlangenbuch* and the Evolution of the Dragon in the Literature of Natural History” in *Journal of Folklore Research* vol. 63 no. 1, Department of Folklore and Ethnomusicology/Indiana University, 2016, pp. 67-125.

SIMEK, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge, D.S. Brewer, 2007.

SOMMER, Bettina et WARMIND, Morten, “Óðinn from Lejre—or?” in *Numen* vol. 62 no. 5/6, Brill, 2015, pp. 627-638 (disponível em <https://www.jstor.org/stable/24644746>, a 20/10/2019).

SVERRIR Tómasson, “Tristrams saga ok Ísöndar” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, p. 657.

IDEM, “Old Icelandic Prose” in NEIJMAN, Daisy (ed.), *A History of Icelandic Literature*, Lincoln/London, University of Nebraska Press, 2006, pp. 64-173.

SØRENSEN, Preben Meulengracht, “Porr’s Fishing Expedition” in ACKER, Paul et LARRINGTON, Carolyne (eds.), *The Poetic Edda - Essays on Old Norse Mythology*, New York, Routledge, 2016 (2002) (versão .epub).

TOLKIEN, J. R. R., “Beowulf: the Monsters and the Critics” in *The Monsters and the Critics and Other Essays*, London, HarperCollins, 1990, pp. 5-48.

TORFI Tulinius, “The Matter of the North: fiction and uncertain identities in thirteenth-century Iceland” in CLUNIES ROSS, Margaret (ed.), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 242-265.

IDEM, “Sagas of Icelandic Prehistory (*fornaldarsögur*)” in MCTURK, Rory, *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, pp. 447-461.

TRIPP, Raymond P. (ed./trad.), *More about the Fight with the Dragon: Beowulf, 2208b-3182: Commentary, Edition, and Translation*, Lanham, University Press of America, 1983.

TURVILLE-PETRE, E.O.G., *Myth and Religion of the North – The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport, Greenwood Press, 1975 (1964).

VARANDAS, Angélica, “A Idade Média e o Bestiário” in *Medievalista* no. 2 [online], Instituto de Estudos Medievais, 2006, pp. 1-53 (disponível em <https://medievalista.fcsh.unl.pt/MEDIEVALISTA2/medievalista-bestiario.htm>, a 10/03/2018).

WATKINS, Calvert, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995.

WILLIAMS, John, *The illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the commentary on the Apocalypse* vols. 1-5, London, Harvey Miller, 1994-2003.

WOLF, Kirsten, "Alexanders saga" in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 7-8.

WÜRTH, Stefanie, “Norna-gests þátttr” in PULSIANO, Phillip et WOLF, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*, New York, Routledge, 1993, pp. 435-436.

ÞÓRHALLUR Þráinsson, “Twisted Animals of Heathen Origin” in LIETOFF, Eija (ed.), *Runestones – a colourful memory*, Uppsala, Museum Gustavianum, 1999, pp. 31-37.

Recursos Linguísticos

BARNES, Michael, *A New Introduction to Old Norse – Part I: Grammar – Third Edition*, London, Viking Society for Northern Research/University College London, 2008.

CLEASBY, Richard et GUDBRAND Vigfússon, *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1854 (disponível em http://lexicon.ff.cuni.cz/texts/oi_cleasbyvigfusson_about.html, a 10/09/2019).

FAULKES, Anthony (ed.), *Snorra Edda: Skáldskaparmál 2. Glossary and Index of Names*, Exeter, Viking Society for Northern Research/University College London, 1998.

ONP: Dictionary of Old Norse Prose [online], The Arnamagnæan Collection/Department of Nordic Studies and Linguistics/University of Copenhagen (disponível em <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?>, a 10/09/2019).

ZOEGA, Geir T., *A Concise Dictionary of Old-Icelandic*, Oxford, Clarendon Press, 1910 (disponível em <https://norse.ulver.com/dct/zoega/>, a 10/09/2019).

8. Anexo – Figuras

Figura 1- Evolução Cronológica do Nórdico Antigo. Imagem retirada de “Introduzione: 2. Cenni di storia delle lingue” in HAUGEN, Odd Einar (ed.), *Le lingue nordiche nel medioevo – Vol.1: Testi*, Oslo, Novus Press, 2018, p. 8.

	Periodo	Grafia	Fenomeni linguistici	
III	PROTO-NORDICO	futhark antico	prodromi dello sviluppo del gruppo delle lingue nordiche, ma ancora scarsa differenziazione dal germanico comune	200
IV				300
V				400
				500
VI	PROTO-NORDICO TARDO		sviluppo del gruppo delle lingue nordiche: apocope, metaforia, frattura, indebolimento delle vocali atone	600
VII				700
VIII	ANTICO NORDICO	futhark recente (dalla metà dell'VIII sec.)	inizio differenziazione tra nordico orientale e nordico occidentale	800
IX				900
X				1000
XI				1100
XII	NORDICO MEDIEVALE	tradizione manoscritta in alfabeto latino (e futhark recente fino al 1400 ca.)	differenziazione tra tutte le lingue nordiche	1200
XIII				1300
XIV				1400
XV				1500

Figura 2- Reprodução da gravura da Cruz de Pedra *Jurby 93*, Ilha de Man. Imagem retirada de KERMODE, Manx Crosses, 1907 apud ACKER, *op. cit.*, 2013, p. 58.



Figura 3- Reprodução da gravura da Pedra de Ramsund (*Sö 101*), Suécia. Imagem retirada de Wikimedia Commons (disponível em https://en.wikipedia.org/wiki/Sigurd_stones#/media/File:Sigurd.svg).



ō

Figura 4- Fotografia de secção do portal da igreja de madeira de Hylestad, Noruega, actualmente no Museu de História Cultural de Oslo, Noruega. Imagem retirada de Wikimedia Commons (disponível em https://en.wikipedia.org/wiki/Hylestad_Stave_Church#/media/File:Hylestad_I,_right.jpg).



Figura 5- Reprodução de gravura da porta da igreja de Valþjófsstaðir, Islândia. Imagem retirada de Wikimedia Commons (disponível em [https://en.wikipedia.org/wiki/Val%C3%BEj%C3%B3fssta%C3%B0ur_door#/media/File:\(Baumg1889\)_H%C3%B6lzerne_Kirchent%C3%BCre_aus_Island.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Val%C3%BEj%C3%B3fssta%C3%B0ur_door#/media/File:(Baumg1889)_H%C3%B6lzerne_Kirchent%C3%BCre_aus_Island.jpg)).

